Kutsala, Tarihe ve

Hayata Dönüş



Ali Bulaç



Kutsala, Tarihe ve
Hayata Dönüş

ALİ BULAÇ

1951 yılında Mardin'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Mardin'de yaptı. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü (1975) İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünden (1980) mezun oldu.

Çeşitli dergi ve gazetelerde yazı ve araştırmaları yayınlandı. Düşünce Dergisi, Kitap Dergisi, Bilgi ve Hikmet Dergisi, Sözleşme Dergisi, Bilgi ve Düşünce Dergisi'nin kuruluşlarında aktif olarak görev aldı, yayın yönetmenliği yaptı.

1978 yılında Türkiye Yazarlar Birliği "Fikir Ödülü"nü aldı. İslâm ve Demokrasi kitabı Boşnakça ve Arnavutçaya çevrildi. Halen Zaman Gazetesi'nde köşe yazarlığı yapmaktadır.

Yayınlanmış eserleri şunlardır:

1- Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı
2- Çağdaş Kavramlar ve Düzenler
3- İslâm Düşüncesinde Vahiy / Akıl-Din / Felsefe İlişkisi
4- Tarihe, Kutsala ve Hayata Dönüş
5- İnsanın Özgürlük Arayışı
6- Modern Ulus Devlet
7- İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları
8- İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme
9- Din ve Modernizm
10- Tarih, Toplum ve Gelenek
11- İslâm ve Fanatizm
12- İslâm ve Fundamentalizm
13- İslâm ve Demokrasi
14- Din, Devlet ve Demokrasi
15- Kur'ân ve Sünnet Üzerine
16- Nuh'un Gemisine Binmek
17- Avrupa Birliği ve Türkiye

Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş

Ali Bulaç



KUTSALA, TARİHE VE HAYATA DÖNÜŞ

Editör
Esra ERKAL

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Mizanpaj
Ahmet KAHRAMANOĞLU

ISBN
975-6079-36-3

Yayın Numarası
32

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Haziran 2006

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 519 39 33 Faks: (0212) 519 39 01

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

İkinci Bölüm

"ED-DİN" İLE "DİN-DIŞI"NI AŞMA

ÖNSÖZ



Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Salat ve selâm son elçisi Hz. Peygamber'in, onun temiz ev halkı, şerefli ashabı ve gösterdiği yolu izleyenlerin üzerine olsun.

Son yıllarda düşünce, araştırma ve yazı hayatımı iki ana konuya teksif ettim: modernlik ve siyaset düşüncesi. Her iki konu birbiriyle yakından ilgilidir. Zamanımızın ruhuna referans teşkil eden her şey tuhaf bir şekilde siyaset ve iktidar ilişkisi içinde bir bağlama sahip görünmektedir. Kanaatimce biriyle uğraşan, kaçınılmaz olarak diğeriyle de ilgilenmek zorunda kalıyor. Eğer her şeyi kompartımanlara ayırmış bir zihne sahip değilseniz, bu iki konu arasındaki derin ilişkiyi görmezlikten gelemezsiniz.

"Kutsal'a, Tarih'e ve Hayat'a Dönüş" hem bir yüzleşme hem bir öneridir. Bundan dolayı muhtevaya uygun olarak kitabı iki ana bölüme ayırdım: Birinci bölüm, İslâm'ı ve İslâm tarihini çeşitli okuma biçimlerini ele almaktadır. Bu konuda İslâmcılar'ın bakış açısı dahil –İslâmcılar'a "dışarı"dan değil "içeri"den bakmaya çalışıyorum–, sözünü ettiğimiz bütün modern okuma biçimleri eleştiriye açıktır. İster sosyolog ve İslâmologlar, ister oryantalizm ve semantik, isterse antropolojik okuma biçimi olsun; bu perspektiflerde İslâm her durumda kendi özgün/ilahi ve aşkın bağlamından kopartılarak ve farklı amaçlar göz önüne alınarak "açıklanmaya", dolayısıyla "nesneleştirilmeye" çalışılmaktadır. Burada gözetilen hedefin "İslâmiyet'i protestanlaştırma" diyebileceğimiz ulusallaştırma ve dünyevileştirme şeklinde ortaya konulduğunu söyleyebiliriz.

Durum öyle de olsa, İslâm modern dünya ile yüz yüze gelmiş bu-

lunmaktadır. Hiç görmezlikten gelmektense, yüzleşmek iyidir. Dolayısıyla Müslümanların, modern dünya karşısında nasıl bir tutum içinde olmaları gerektiği hayati derecede önemli bir konudur. Benim bu konudaki düşüncem, ne "çatışma" ne "uyum"; belki kutsalın tarihte tecelli eden örneklerinde olduğu gibi, "yeni" değilse bile farklı düşünce ve hayat biçimlerinin mümkün yollarını göstererek "aşma"dır. Aşma, 'müteal' anlamına uygun, dilden başlayarak bütün hayat şekillerine içeriden bir müdahalede bulunma ve dolayısıyla dönüştürme çabasıdır. Bunun epistemolojiden semantiğe ve yeni hayat şekillerinin ortaya konulmasına kadar uzanan çeşitli düzeyleri var.

Vahy, yukarıdan aşağıya geldi, dile ve hayatın bütün biçimlerine müdahale etti, formları ve anlam yapılarını değiştirdi, dönüştürdü ve tekrar insanı müteal olana yükseltti.

Yeri geldikçe göstermeye çalışacağım gibi aşma'dan, dönüştürücü bir güç ve kaynak olan "iman" ile modernliğin kapalı sisteminden "müteal/aşkın" olana yükselebilme yeteneğine sahip olabilmeyi anlıyorum. İmam Gazali buna "İhyau Ulumu'd-Din (Dini ilimlerin ihyası)" demişti; ben "İhyau Hayatu'd-Din (Dini hayatın ihyası)" demenin daha doğru olacağını düşünüyorum. Çünkü doğru bir varlık tasavvuru ve doğru bir hayat; bilgi, bilinç ve bilgeliği gerektirir. Bunların üçü de Ed Din olan İslâm'ın anlam haritasında mevcuttur.

Sadece Müslümanların değil, beşeriyetin de son şansı olan İslâmiyet bize sahici ve kurtarıcı bir yol haritası sunmaktadır. Tek amacım giderek daha derin bir kriz ve kaosa yuvarlanmakta olan insanların dikkatini bu konu üzerine çekmeye çalışmaktır.

Çaba bizden, başarı Allah'tandır...

Ali Bulaç

GİRİŞ



DİN, İSLÂM VE MODERN DÜNYA

İslâm, her türlü mülahazanın ötesinde bir dindir. Gündelik hayatımızda karşı karşıya geldiğimiz sosyal, kültürel, iktisadî ve politik sorunlara güvenilir (ve aynı zamanda sahici) çözümler aramak amacıyla din'e göndermelerde bulunabiliriz. En çok bilindiği ve karşıtlarının dahi teyid ettiği gibi, din (düşüncesi veya dinler)in entelektüel ve ruhi hayatımız üzerinde derin ve yaygın etkileri var. Ancak bütün bunlara rağmen, din dediğimiz fenomen bütün bu saydıklarımızdan daha fazla, daha ötede ve daha derinde bir şeydir. Burada karşılaştığımız problem doğrudan din tanımıyla ilgilidir ve her hâlükârda din karşısında belli bir tutum sahibi olan insanın –ki bu red temelinde inkârcı veya kabul temelinde imana dayalı bir tutum olabilir– din'e ilişkin tanımını gözden geçirmesi, belirginleştirmesi gerekir.

Her dinin veya kendini "din-dışı" kabul eden bir düşünce disiplininin bir din tanımı vardır. En genel anlamda dini, herhangi bir düşünme, inanma ve yaşama biçimi olarak tanımlamak mümkün. Bu tanıma göre, söz konusu olan kendine özgü düşünme, inanma ve yaşama biçiminin mutlaka ilahi veya semavi bir kaynağa dayanıyor olması gerekmez. Bu anlamda tanrıtanımazlık (ateizm) dahi bir "din" kabul edilir. Çünkü; Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bir insanın da varlık, hayat ve insana ilişkin kendine göre birtakım düşünceleri, inanç şekilleri ve bunların arkadan beslediği bir yaşama biçimi vardır.

Din konusunda modern bakış açısıyla bizim aramızda en büyük ihtilaf konusu burada toplanır. Her nedense modern insanlar, din fenomenini sadece ilahi ve kutsal olanla sınırlandırma gibi köklü, fakat o oranda yanlış bir kanaate sahiptirler. Onlara göre, herhangi bir varlık görüşü, tabiat ve insan ilişkileriyle ilgili bir düşünce eğer kutsal bir referansa ya da ilahi bir menşe'e dayanmıyorsa, din tanımına girmez; dolayısıyla buna dayanılarak geliştirilmiş bulunan düşünce şekli, inanma tarzı ve yaşama biçimi "din-dışı" bir vasıf kazanır. Bu, onlar açısından böyle olsa bile, İslâmî bakış açısından doğru değildir; onların düşünme, inanma ve yaşama biçimleri tamamen "dinî"dir ve fakat bu dinin öngördüğü her şey ilahi veya kutsal bir kaynağa dayanmaz.

Aşkın ve kutsalın dinin içkin ve vazgeçilemez boyutunu teşkil etmesi semavi dinlerin temel bir özelliğidir ve esasında sahih bir dinin bu özelliklere sahip olması kaçınılmazdır. Ama yine de, bu, söz konusu özelliklere sahip olmayan bir düşünme ve yaşama şeklinin 'genel din' tanımı içinde yer almayacağı anlamına gelmez.

Bu, çağımıza özgü olmak üzere kök salan "din tanımı"nın hangi faktörler sonucu teşekkül ettiği konusu oldukça önemlidir.

Rönesans veya Aydınlanma'nın ürünü olan modern dünyanın insan zihninde yaptığı en büyük tahribatın, din konusuna ilişkin alanlarda gerçekleştiğini söylemek mümkün. Ortaçağ Avrupası'na özgü olmak üzere Hıristiyan dünyasının yaşadığı talihsiz tarihsel tecrübe sonucunda, Din ile Kilise'nin dogmaları özdeşleştirildi ve bu özdeşlik İbn Rüşdçülüğün boy göstermesiyle Avrupa dışı dünyanın bütün yöresel ve evrensel dinlerini tanımlayan –daha doğrusu sınırlayan– bir nitelik kazanıp yaygınlaştı.

Haçlı savaşları sırasında din (Hıristiyanlık), Avrupalı kral ve dünyevi siyasete çok meraklı olan papaların birer siyaset aracıydı. İbn Rüşd'ü tanıyan zamanlarda, din, gerçekliğin bilgisini arayan insan aklının önünde yükselen bir duvar gibi yükseldi. Descartes'la din, fizik dünyanın matematikle bilinebilir ve ölçülebilir bilgisinin ötesinde, bilinemez dünyanın metafizik alanına itildi. 19. Yüzyılın pozitivistleri felsefe ve metafizik adı altında bilimlerden başlamak üzere gündelik hayattan siyasete, nihayetinde

psikolojiden kültüre ve hatta sanata kadar bütün alanlarda dinî arındırma hareketine giriştiler.

Karl Marks'a göre din; üretim araçlarının belirleyici olduğu bir dünyada sürekli duruma göre değişen bir üst-yapı kurumu, Sovyet Komünist Partisi'ne göre; veba ve sıtma gibi mücadele edilmesi gereken bir hastalık nedeniydi. İtalya, Almanya ve İspanya'da iktidar olan faşist yönetimler gözünde; ırkı yücelten manevi bir öge idi. Liberal dünya ise dini inkâr etmemekle beraber, hiçbir zaman önemsemedi, insanî hayat faaliyetlerini kendilerine indirgediği ekonomi ve siyasette bırakın dine belirleyici bir rol yüklemeyi, onun etkileyici olabileceğini bile kabul etmedi.

Ama gel gör ki, bu yaklaşık dört yüz yıllık fetret döneminden sonra din yine "geri döndü" ve bir kere daha insanoğlunun hayat alanlarında merkezî yerini almaya başladı. Doğudan batıya, kuzeyden güneye yaşlı gezegenimizde yaşayan bütün insan toplumlarında ve ister yeni, ister kadîm bütün irfan havzalarında dinî uyanış hareketleri dipten gelen dalgalarla beslenerek günden güne büyüyor, gelişip yaygınlaşıyor.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şu ki; saydığımız farklı sistemlerin din karşısındaki tutumları ne olursa olsun, insanlar gibi sosyo-politik düzenler de din olgusundan uzak ve büsbütün kendilerini ondan yalıtarak varolmazlar. Modernitenin kendisi bile, bütün temel varsayımlarını dinin ana parametrelerini esas alarak tanımlamış ve kendini öylece var kılmıştır. Bu anlamda modernite gibi, onun en uç ve militan projesi olan komünizm de sonuçta birer dindir.

Öyleyse şu söylenebilir: Hangi durumda olursa olsun, insanın bir inancı var. Din, bu inancı düzenler ve "iman" seviyesine çıkarır. İnsanoğlunun dünya hayatını sürdürmek zorunda olduğu bu varlık düzeyinde ne salt anlamda "dinsiz" yaşanabilir ne de "din-dışı" herhangi bir alan tasarlanabilir. Bu, birtakım fenomenler tasarlayabilme gücüne sahip zihin açısından mümkün görünse bile, varlık yapısı bakımdan mümkün değildir. Zihinler, birtakım kavramlar aracılığıyla diledikleri şeyleri tasarlayabilir ve resmedebilirler; ne var ki bir kavramsal modelin inşa ettiği her tasarı yine de dinîdir. Çünkü kavramlara yüklenen özel anlamlar yardımıyla din'in kendisini reddettiğini düşünen bir zihin, gerçekte belirli (şu veya bu) dine

sınırlı veya radikal eleştiriler yöneltmekte ve fakat her seferinde bir dinin yerine başka bir dini ikame etmektedir.

Bu evrensel anlamda ve kesin olarak böyledir; ve artık "din-dışı" bir dünya tasarlanabileceğini varsayan modern zihin bu değişmez ve değiştirilemez hakikati kabul etmek durumundadır.

İnsan, "dinî" olan ile "din-dışı" olan arasındaki tercihlerin mahiyeti ve yönüyle ilgili tartışmayı bir kenara bırakabilirse, onun bu varoluşun en temelli sorunu karşısındaki zihnî tutumunu zedeleyen bugünkü "geçerli" bakış açısının önemli bir handikapını aşmış olacaktır. Esasında, küresel ölçeklerde içinden geçmekte olduğumuz derin kriz, yeniden bir zihinsel arınmanın/sıçramanın uygun şartlarını hazırlamakta, bir bakıma bunu kaçınılmaz kılmaktadır.

Kutsal ve ilahi temelde modern dünyaya meydan okuyan dinlerin üzerinde ittifak ettikleri ortak mesaj şu birkaç noktada toplanmaktadır:

"Varlık âleminin farklı ve seçkin bir üyesi olarak insan, Allah'a rağmen yaşayamaz. Hayat, kutsal ve ilahi referanslardan koparıldığı ölçülerde anlam ve amaçtan yoksun sistemlerin kapalı ideolojilerinin dar sınırları içinde hapsolmakta, bu arada insan boğulmaktadır. Hepimiz uyarılmaya ve bir kılavuzun önderliğinde doğru yolu bulmaya (hidayet) muhtacız. Kurtuluş (felah) bununla mümkündür." İnsanın, onu Hakikat'in Bilgisi'nden koparan gururu onun düşmanı ve varlığın ancak vahy ve hikmetle anlaşabilen bilgisinin üstüne çekilmiş aldatıcı bir örtü (küfür)dür. Hayat Allah'ın, sistemler, beşer zihninin birer ürünüdürler. İnsanın ölümü, sistemlerin hayatı kendi tanımları ve zahirin fiziksel formlarıyla sınırlandırmaya koyuldukları zamanlarda başlar. Bu tür zamanların kritik evrelerinde en büyük trajedi, sistemlerin araya girmesiyle insanın hayattan kopması demektir; belki de buna dünyevi tabiatın ilahi tabiata baskın çıkması, böylelikle izafi olanın mutlak olanın yerini alması olayı adını verebiliriz.

İşte tam bu kritik zamanlarda dinler, insana Mutlak'ın mutlak, izafinin izafi olduğunu, kendi meşru bağlamlarından koparılan, servet, bilgi ve iktidarın kurtarıcı olamayacağını öğretirler. Çünkü "Allah'ı unutmuş ve Allah'ın da kendisine nefsini (öz varlığını mümkün kılan bilincini) unutturmuş" insan gururunun bu üç etkinliği), her şeyin yolunda gittiği ve insani

başarının doruğuna eriştiği sanılan bir zaman diliminde hiçbir şeyin yolunda gitmediğinin ilk büyük işaretlerine dönüşür.

Şu var ki; bütün bunlara rağmen, geçmişte olduğu gibi bugün de "dinlerin birer dünyevi siyaset aracı" olarak kullanılmayacakları yönünde kesin garantilere sahip değiliz. Dün, açgözlü ihtirasları ve siyasal iktidarları uğruna din savaşlarına başvuranlar, bugün de benzer savaş kışkırtıcılığına başvurmaktan çekinmezler. Ve yine dün, kabilevî, zümresel veya sınıfsal çıkarları adına dinleri manipüle edenler, bugün de bu türden manipülasyonlardan medet umabilirler ve ummaktadırlar da. Nihayet, dini insan hayatının çok çeşitli ve zengin boyutlarından yalıtıp tek bir boyuta, sözgelimi salt politize bir söyleme (siyasete) indirgeyenlerin böyle bir niyet ve amaçları olduğundan şüpheye düşebiliriz. Bu, politik hayatla ilişkisi kesilmiş, salt öze alana indirgenmiş bir tanımın çok ötesinde bir şey olmakla beraber, en hafifinden eksik ve yanlış bir tanım bile kabul edilebilir. Bundan dolayı, din ve özellikle İslâm dini her türlü mülahazalardan ve bilhassa onu sınırlandırmayı amaçlayan salt politik hareketlerden çok daha fazla bir şeydir.

Ancak bütün bunlara rağmen, insan din olmaksızın sahici bir dünya tasarlayamaz ve din-dışı bir hayat sürdüremez. Bu, modern çağın bize öğrettiği en somut ve kesin gerçektir. Eğer insani varoluşun nihaî amacı ilahi tabiatın, dünyevi tabiata baskın çıkması ise, bu durumda bizim varoluşumuz İlahi Nefha'ya dönüşür. Bu, insanın bireysel çabası, topluluk (ümmet) hayatında İlahi Emr'e dönüşle tamamlanır ve bu bütün kainatın varoluşuna sebep olan bir başka Emr-i İlahi olan "Kûn" emriyle örtüşür. "Allah'ın eli (rahmeti) cemaatin üzerinedir" ve ümmet de ilahi emrin tecelli aracıdır. Bu açıdan insanın bireysel ruhu, ümmetin hayatını düzenleyen Münzel Şeriat ve varlık âleminin ilkesi bir Hakikat'te toplanmış olur ki; işte bu Tevhid'dir.

İlahi temeldeki dinlerin esası ve bu kutsal geleneğin son halkası olan İslâmiyet, insanı şu iki şeye davet eder: "Allah'a ibadet et ve varlık dünyası ile barış (silm) içinde yaşa!"

Modern dünyanın içine düştüğü bu derin krizden çıkabilmesi için başka bir çıkış yolu gözükmüyor. Bu hakikati her vicdan ve akıl sahibi insanın teyid etmesi gerekirken, sözde kimliği Müslüman olan çok sayıda insanın

dahi teyid etmemesi aslında çok da şaşırtıcı sayılmaz. Çünkü bilinci ait olduğu mihverden köklü bir şekilde kaymaya uğramış (gaflet) insanların modern dünyayı inşa eden görkemli yapılarla yüz yüze gelirlerken, bunun zamanında ve doğru bir muhasebesini yapamamış olmaları önemli rol oynamıştır. Deve, uçurumun kenarındaki ota kanar ve ona yöneldiğinde "gaflet"e düşer. İnsanın gaflete düşmesi hali bilincinin asli ve meşru mihverinden kayıp tutkuyla dünya hayatına yönelmesi ve ona kilitlenmesidir.

Her şeyin, bilincin, sosyal yapıların kırılmaya yol açtığı bu evrensel fenomenin ciddi bir sorun olarak Müslüman dünyanın gündemine girmesinin tarihi, geçen yüzyılın ikinci yarısına kadar iner. Bütün zamanların önemli bir kesitini teşkil eden 19. Yüzyılın ikinci yarısında sanayi devrimiyle, insanoğlunun sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel hayatında köklü değişimler baş gösterdi. Her ne kadar bu köklü değişim önce Kıta Avrupası'nın Batı yakasında ve İngiltere'de başladıysa da kısa zamanda başka bölgelerde etkisini göstermekte gecikmedi.

Bu genel konjonktürün etkisinde İslâm dünyasının önde gelen elitleri, bir tür cevap verme arayışına girdiler. Aslında bu, cevap vermeden çok, bir tür refleks, kendini koruma iç duygusu türünden bir tepki sayılırdı. Tam bu sırada Mısır'dan Hind yarım kıtasına kadar İslâm dünyasının belli başlı bölgelerinin Batının askerî ve siyasî egemenliği altına girdiğini hatırlamak gerekir. Sömürgeci politikaların en acımasız biçimlerde uygulandığı böyle bir dönemde, Avrupa'nın askerî gücü ve ateşli silahları tartışmasız bir üstünlük sağlıyordu. Ve kuşkusuz bu askerî üstünlüğü geride besleyen güçlü bir ekonomik faaliyet ve teknoloji vardı.

Müslüman dünya, bu ekonomik ve teknolojik güç olmaksızın Batı ile askerî bakımdan baş etmenin mümkün olmadığını düşünmeye başladı. Ancak bu güç nasıl ve hangi yollarla elde edilecekti? İşte geçen yüzyılın sonlarından bu yana Müslüman dünyanın zihnini meşgul eden en önemli konuların başında bu sorunun cevabı geliyordu.

Önerme şöyle konulmuştu: İslâm dünyası Batının önünde gerilemiş bulunmaktadır; peki İslâm dünyasının "gerileme" sebepleri nelerdir? İslâmcılar dahil, herkesin genel kabulüne göre, eğer bu soruya doğru bir ce-

vap bulunabilirse, çözüm için de uygun ve doğru bir çıkış yolu bulunmuş olacaktı.

Bu sorunun doğru sorulup sorulmadığı konusu uzun ve anlamlı bir tecrübenin sonunda anlaşılacaktı. Buna çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde değinme fırsatını bulacağız.

Yakın tarihin İslâmcıları sorunu bu şekilde ortaya koymuşlardı, ama çok sonraları yeterince üzerinde durulmadığı anlaşılacak olan bir nokta vardı ortada, o da şuydu: Batı kalkınması denen olgunun adı Kapitalizm'di ve bu dev projeyi hayata geçiren tarihsel dinamiklerin hiçbiri İslâm dünyasında mevcut değildi.

Tarihte bir kere daha tekrarlanması mümkün olmayan kapitalizmi Batıda ortaya çıkaran üç ana faktörden sözedilebilir.

1. Dinî-kültürel faktör: İspanya ve Sicilya üzerinden İslâm dünyasından sağlanan bilgi intikalinin doğurduğu temel sonuçlar. Bunların başında Rönesans, Reform ve Aydınlanma gelir.

2. Maddi ve sosyo-ekonomik faktör: Bu, köle ticareti, sömürgecilik ve yahudi sarrafların ekonomiye dahil ettikleri faiz olarak özetlenebilir. Söz konusu üç gelişme, kapitalizmin özünü teşkil eden sermaye birikiminin gerçekleşmesini sağladı. Köle ticareti emek, sömürgecilik kaynak, faiz de sermaye birikimi sorununu çözdü.

3. Bütün bu dinî-kültürel ve maddi, sosyo-ekonomik faktörleri uygun bir zamanda ve uygun şartlarda bir araya getirmeyi başaran burjuva sınıfının ortaya çıkmış olması.

Kolayca tahmin edilebileceği gibi İslâm tarihinde bu çok yönlü faktörlerin ortaya çıkışını gerektirecek tarihsel ve maddi şartlar yoktu. İslâm toplumlarının, niçin benzer bir ekonomik ve teknolojik kalkınma performansını gösteremediğini soranlar, bu faktörlerin Batının yakın tarihinde oynadıkları rollerin farkında olmadılar.

İslâmcıların bakış açısından sorunun temelinde İslâm'ın aslî kaynaklarından ve devrimci ruhundan uzaklaşma olgusu yatmaktaydı. Saltanat rejimleri, geleneğe sığınan ulema ve yüzyıllar boyu gözden geçirilmeyen halk kültürünün bid'at ve hurafelerle iç içe geçmiş olması Müslüman dünyanın geri kalmasına yol açmış bulunmaktadır. Halbuki İslâm maddi gelişme,

ekonomik kalkınma, teknolojik ve bilimsel ilerleme gibi "insanlığın yararına" olan şeylerin karşısında değildi. Ancak kendi iktidarlarından başka hiçbir şeyi düşünmeyen hakim zümreler, İslâm dünyasını geri bırakırlarken suçu başkalarına atma yolunu tutmuşlar. Şimdi yapılacak iş son derece açık ve basitti: Avrupa'nın ilim, fen ve tekniği alınacak; fakat kültür, ahlâk ve gelenekleri gümrük kapısından içeriye sokulmayacaktı.

Radikal Batıcılar ise, İslâm dinini geri kalmışlığın tek sorumlusu tutuyor ve bu durumdan kurtulmak için idari, siyasi ve hukukî köklü reformların yapılmasını şart koşuyorlardı. 1839 Tanzimat, 1856 Islahat, 1908 Meşrutiyet ve 1923 Cumhuriyet bu düşünce ve mülahazalarla yapıldı.

Yakın tarihimizin bu serencamı bugün de sürüyor. Şu var ki, gelinen noktada hiçbir şeyin tam olarak başarıldığı söylenemez. Her iki kanat arasındaki çatışma bugün de sürüyor. Ancak iki önemli nokta belirginleşmiş durumda:

1. Kapitalizm ve onun bugünkü üniversal adı olan modernizmin insanoğluna mutluluk getirdiği bir yana, gezegeni ve canlı hayatı tehdit altına aldığı gözlenmekte ve birçok düzeyde alternatif ve uygun çıkış yolları aranmaktadır. Son proje olan küreselleşme ise 'belirsizlik' yanında, bölgeler, sınıflar ve ülkeler arasında derin eşitsizliklere ve potansiyel çatışmalara yol açmaktadır.

2. Gerek tarihsel bağlamında gerekse aktüel pratiğinde İslâm ile kapitalizm ve onun bugünkü versiyonu olan modernizm arasındaki gerilim devam etmektedir. En temeldeki çelişki seküler ve profan olan ile ilahî ve kutsal olan arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Bu duruma rağmen, geçen yüzyılın mirasını devam ettirme durumunda olan çok sayıda Müslüman çevreye göre, İslâm bir ülkenin "kalkınma, gelişme, ilerleme ve refaha ulaşma" gibi sorunlarını çözebilecek potansiyel imkânlara sahiptir. Bu durumda muhalif düşünme konumundaki insanlara sadece tercih belirtmek kalıyor. Tanımlanma biçimlerine göre, İslâm ve modernizm iki ayrı evrene atıftırlar. Yalnız Müslüman dünya için değil, herkes için sorun olan moderniteyi aşmamız mümkündür. Bu yolda ilk adım olarak geçen yüzyılda:

– "İslâm dünyası Batı karşısında niçin geriledi?" sorusunu,

– "Bugün İslâm'ın modern dünyaya cevabı nedir?" sorusuyla değiştirmemiz gerekir. Bu yeni bir gündür (küresel modern durum), sorular ve cevaplar da yeni olmalıdır.

Yaşamakta olduğumuz köklü değişim fenomeni, bazı şeyleri yeniden gözden geçirmemizi gerekli kılıyor. Herhalde Sovyet sisteminin çökmesi, 20. yüzyıl boyunca yaklaşık 2.5 milyar insanı etkileyen Komünizm'in siyaset sahnesinden çekilmesi, eski Sovyetler'de, Doğu Avrupa, Afrika ve Ortadoğu'daki olaylar vb. yeni gelişmelerin bir anlamı olmalı.

Kafkasya, Balkanlar, Asya ve Afrika'nın kritik bölgelerinde yaşanan etnik ve dinî çatışmalar, 90'ların başında tek kutuplu olacağı söylenen dünyada çok-kutuplu denge arayışlarının başlamış olması ve artık anakronik yöntem ve araçlarla ayakta durmaya çalışan baskıcı ve totoliter rejimler bünyesinde baş gösteren derin çatlaklıklar, dünya ölçeğinde bir şeylerin değil, genelde hiçbir şeyin yolunda gitmediğini kanıtlıyor. Sorunlar ve çatışmalar sadece istikrarsız bölgelerde değil, Amerika ve Batı Avrupa gibi refah toplumlarında da su yüzüne çıkmış durumda. Irk ayrımcılığı, yabancı düşmanlığı, göçmenler, nüfus artışındaki düşüş, kendi ülkelerinde insanların mülteci duruma düşmesi, uyuşturucu kullanımı, cinsel sapmalar, büyümenin fiziksel sınırlara gelip dayanması, şiddet ve terördeki artış ile çevre ve ekoloji alanında ortaya çıkan tehdit vb. sorunlar alelacele "tarihin sonu"na gelindiği iddia edilen yaşlı gezegenimizin bünyesindeki şifa bulması güç, hatta ölümcül hastalıklara birer işaret sayılır.

Sorunun temelde modernitenin krizini ifade ettiğinden kuşku yok. Ve şimdi yakın ve orta geleceği kestirebilme yeteneğine sahip seçkin zihinler, geleceğin daha büyük ve ürkütücü belirsizliklere gebe olduğunu söylüyorlar. Belirsizlik ise en büyük korku ve umutsuzluk nedenidir.

Kuzey'in refah toplumlarında marjinaller, modern toplumun genel kokuşmuşluğunu dile getirip çok yönlü ve anlamlı eleştiriler yöneltiyorlar. Marjinallerin karşı koyuşları dikkate değerdir; çünkü bana göre modern dünyanın marjinalleri, İslâm öncesi cahiliyede yerleşik dinlerden hiçbirine mensup olmayan ve fakat doğru dinin ne olması gerektiği konusunda da ciddi bir fikri ve kanaati olmayan "hanifler" gibidirler. Tam da kendilerine özgü konumlarına uygun olarak bugünün hanifleri, bir yandan moder-

nizmin nasıl aşılacağını bilemiyorlar, öte yandan seküler ve "din-dışı" bir felsefî geleneği sürdürmekte ısrar ediyorlar. Oysa, büyümenin fiziksel sınırlara gelip dayanması gibi, seküler kültür ve "dünya görüşü" de laiklik ve ateizmi son sınırına kadar getirdi ve Aydınlanma felsefesini tümüyle tüketti.

Şimdi yeni galaksilere yolculuğa çıkmanın zamanıdır. Ama bu yeni galaksi bir "dünya görüşü" olamaz, yepyeni bir "âlem tasavvuru" olabilir ancak. Mısırlı Hasan Hanefi'nin bir kurtuluş reçetesi olarak sunduğu "teolojiden antropolojiye geçiş", sonuç itibariyle "Allah merkezli bir alem tasavvuru"ndan "insan merkezli bir dünya görüşü"ne geçişin ifadesidir ki, modern dünyanın sorunu zaten budur. Hayır Batı bizim için zengin ve büyük bir beşeri tecrübedir, ama onu tekrar etmek akıl karı değildir.

Geldiğimiz nokta önümüze iki yol çıkarmaktadır: Ya bütün varlık dünyasının bağlı olduğu Üst İlke (müteal/aşkın) ile yeniden temasa geçip ahlâkî, ruhsal ve entellektüel yönden dirileceğiz veya içine hapsolunduğumuz bu demir zindan, teknolojik uygarlıkta tutsak kalıp çürüyeceğiz. Bu demir zindanın hissiz duvarlarını doyumsuz istek ve tutkularımız örmüştür. Bizim modernliği aşma dediğimiz; bu kapalı sistemin hapishanesinden, ruhî ve zihnî blokajdan ilahi/müteal olana yükselmek, yine ve bir kere daha sahici ve hakiki dine, ed-Din'e dönmektir.

Hayat ve onun içinde tezahür ettiği objeler dünyası sanıldığı gibi anlam ve amaçtan yoksun değildir. Dinler, her biri ayrı bir form ve ifade biçimi olarak varlığın ve hayatın anlam ve amacını öğretirler. Refah toplumlarından yoksul ülkelere varıncaya kadar, bütün dünyada moderniteye karşı gelişen tepki ve itirazların dinlerden geliyor olması boşuna değildir. Bugüne kadar marjinal gruplar, eleştirdiler; ama herhangi bir çıkış yolu veya genel geçer, uygulanabilir bir alternatif gösteremediler. Bu açıdan marjinallerin yapıp ettikleri boşuna değilse bile, umutsuz bir çabadır.

Dinler ise sahici, ancak 20. Yüzyılda bütün dünyada süren dinî uyanış veya dinlerin kutsal kaynaklarına dönüş hareketleri bir dönemin –bazılarının deyimiyle son çağdaş yüzyılın– kapanıp yeni bir dönemin başlamakta olduğunu haber veriyorlar. Bu, 21. Yüzyıl olabilir. Altirnatif, postmodernizm de değildir. Açıktır ki, Hakikat fikri ve arayışı olmayan hiçbir "du-

rum", kaostan kurtulup kozmosa ulaşamaz, yolunu şaşırmış (dalaletteki) insana yol gösteremez.

Geleceğin vizyonuyla ilgili, uyanış halindeki dinler içinde rahmetli Said Nursî'nin çok önceden gördüğü ve işaret ettiği gibi "en yüksek seda İslâm'ın sedası" görünmektedir. O, "olacak" diyordu; bugün olmaktadır. Rahmetli Seyyid Kutup'un göstermeye çalıştığı "Yoldaki İşaretler"in hemen hemen hepsi belirginleşti ve yine rahmetli Nedvi'nin yerinde deyimiyle "Yeniden İslâm'a Dönüş" süreci başladı.

Bir nokta var ki hayli önemlidir. Geleceğin dünyasında geçmişte olduğu gibi gelişmeleri tayin edecek olan temel faktörler, askerî anlamda ve kaynakları ilahi olan dinler arası çatışma ve savaş değil, belki tam aksine karşılıklı işbirliği temelindeki kişilerin ve cemaatlerin gösterecekleri yüksek performans, öte yandan bireyselleşmiş modern insanın bizzat bilincinde sürecek olan diyalog ve centilmence rekabet olacaktır. Bu, şüphesiz yukarıda tanımını yaptığımız şekliyle dinler arası savaş ve rekabetin ortadan kalkacağı anlamına gelmez, belki savaş ve rekabetin nicelik ve alan değişikliğini ifade eder. Bugünkü din savaşları, nicelik bakımından ne Haçlı savaşlarına benziyorlar, ne de Katoliklikle Protestanlık arasında yıllarca süren kanlı savaşlara. Ancak Balkanlar ve Kafkasya'da sürmekte olan çatışmalarda sürükleyici faktör dinîdir ve sözgelimi Boşnaklar, sadece "Müslüman kimlik"leri dolayısıyla bir tür jenoside tabi tutuldular. Sırp siyasetçilerin yeterince iyi Ortodoks oldukları söylenemez; ama Müslümanları Balkanlar'dan fiziki ve kültürel varlıklarıyla da silmeye çalışırlarken, meşruiyetlerini dine dayandırmaktadırlar. Bu bölgede dinî kimlik ile etnik kimlik yeterince ayrılabilmiş değildir. Söz konusu örnek, global anlamda geleceğin dünyasında din adına çıkarılacak askerî savaşların hangi ölçeklerde ve gerçekten dinî olacakları konusuna şüphe ile bakmamızı gerektirir. Şu var ki, dinler arası mücadelenin bugün olduğu gibi insan bilinci düzeyinde daha da şiddetlenerek artacağı, niyetleri ve hedefleri salt ekonomik, askeri ve politik olan güçlerin dinleri birer çatışma aracı olarak kullanmak isteyeceği beklentisi içinde olabiliriz. Bu çatışmayı önleyecek olanlar, dinlerin içinde karşılıklı diyalog ve işbirliğine inananlar olacaktır.

Kuşkusuz dinler aşkın temelde bir olsa bile, tarihsel zamanlarda ka-

zandıkları formlar itibariyle birleşemez; böyle bir şeyi hiç beklememeli. Ama ortak sorunlar karşısında ortak sorumluluklar yüklenerek karşılıklı diyalog ve işbirliği imkânları aranabilir.

Bugün için bütün dinlerin önündeki ortak sorun, pratikte ve hiçbir felsefî temele dayanmayan ateizm; bir yaşama biçimine dönüşen materyalizm; siyaset, ahlâk, gündelik hayat, hukuk ve sosyal ilişkileri yönlendiren sekülerizm ve belki de bütün bunların toplamı, ideolojisi ve projesi olan modernizm'dir. Her din bu handikapları aşabildiği oranda kurtarıcı ve yol gösterici olabilir. Hangi dinin daha şanslı olacağını ise o dinin Kitab'ı ve müntesibleri tayin edecektir.

Bu konuda özünde seküler olan siyasî ve uluslararası güçlerin dini manipüle edebileceğini hesaba katmalıyız. Birtakım insanlar ve gruplar, farkında olmaksızın o tâ bilinçlerinin derinliklerinde yatan iktidar hırsını dinî formlar içine sokarak açığa vurmak istiyorlar ve elan açığa da vuruyorlar. Bu iktidar hırsı, patolojik bir kişilikle buluştuğunda, fanatizm ve kör bir radikalizm şeklinde tezahür eder. Son çözümde baskıcı, yukarıdan buyurucu, totaliter ve sekter olan bütün radikalizmler, önce adına konuştukları dine zarar verirler, sonra da insana ve hayata…

Şükürler olsun ki Allah'a, İslâm dünyası giderek bir kızamık çıkarır gibi patolojik unsurlarını bir bir döküyor, radikalizmden gerçekliğin dünyasına, kendisinin aktif özne olduğu tarihe, kısaca hayata, insana yöneliyor.

İşte dini yeniden keşfedip, gezegen ölçeğinde ve evrensel bir dille sosyal, insani, ruhsal, ekonomik, politik, entelektüel, hukukî vb. bütün alanlarda dünyanın zihnini ve kalbini fethe çıkmanın tam zamanıdır. İslâm'ın kutsal referanslarında "fetih", sömürgeci bir talan ya da siyasi ve askerî iktidar alanının genişletilmesi değildir; tarihin kurucu öznesi olmaya aday potansiyellerin kendi özgür iradeleriyle kutsalla temasa geçmeleri ve hayatı dönüştürmeleri imkânıdır.

Unutmamak lazım ki, Müslümanların kendilerini ve hayatı değiştirme gibi kutsal amaçları var. Bu, uygun bir zamanda İslâm'ın ve Müslümanların tarihe ve hayata dönüşüdür.

Birinci Bölüm

İSLÂM'I VE TARİHİNİ OKUMA BİÇİMLERİ

İSLÂMCILAR'IN OKUMA BİÇİMİ



"İslâm dünyası niçin geri kaldı?"

Yaklaşık 150 yıldır "İslâm dünyasının gerileme sebepleri" üzerinde çeşitli araştırma ve tartışmalar yapılmaktadır. Görünen o ki ilerlemeci tarih görüşünün temelsiz bir inanç, içi boş bir hurafe olduğu anlaşılmadıkça bu konu ile ilgili tartışmalar sürecektir.

Geçen yüzyılda Cemaleddin Efgani'nin (İranlılar'ın deyimiyle Esadabadi) aktif katılımı ve bir yerde yönlendirmesiyle Müslüman dünyanın zihin hayatının tam ortasına gelip oturan bu konu, temelde bir ön kabulden hareketle şöyle vazediliyordu: İslâm dünyası uzun süren bir durgunluk döneminden sonra "gerileme" sürecine girmişti. Bu ön kabulün dayanakları oldukça kesin, açık ve somuttu. Bunların başında genelde İslâm dünyası ve özelde Osmanlı devletinin Avrupa ile giriştiği savaşlarda askerî yenilgilere uğraması ve bunun sonucunda Müslümanların, kimi yerde toprak kaybederken, kimi yerde doğrudan siyasi ve askerî bağımsızlıklarını kaybedip sömürge durumuna düşmeleriydi.

Gerçekten peş peşe gelen askerî yenilgilere yakından bakıldığında durumun vehameti daha iyi anlaşılıyordu. Avrupa ile giriştiği çetin savaşlar sonunda bir zamanlar Viyana önlerine kadar iki defa giden Osmanlı devleti, 1774 yılında imzaladığı Küçük Kaynarca Anlaşmasıyla Batı karşısında yenilgiye uğradığını resmen kabul etmiş oluyordu. Bundan 24 yıl sonra yani 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etmiş, arkasından bunu 1830'da Fransızların Cezayir'e girmeleri izlemişti. Hind kıtasında yenilgiler 18. Yüzyılın

ikinci yarısında başlamış ve Bengal bölgesi (Moğol Müslümanları) İngiliz hakimiyetine girmişti. Hind yarımkıtasındaki en büyük yenilgi ise bilindiği gibi 1852'de Hind-Pakistan alt-kıtasının İngilizlerin denetimine girmesiyle tamamlanacaktı. Aynı tarihlerde Rusya ile giriştiği savaşta, Aras nehri kuzeyindeki toprakları, "Kafkasya'daki 17 şehri" kaybeden İran, onur kırıcı bir anlaşma (1828) imzalamak zorunda kalmıştı. 1881'de Fransızlar'ın Kuzey Afrika'nın hassas bölgelerinden biri olan Tunus'u ve ardından bir yıl sonra İngilizlerin Mısır'ı ve stratejik önemi tartışılmayan Süveyş Kanalı'nı işgal etmeleri bütün İslâm dünyasında tam bir panik havasının doğması sonucunu doğurdu.

Bu yenilgiler ve askerî işgaller sürerken, İmparatorlukta ve özellikle Saray çevrelerinde bu sonu nerede biteceği belirsiz onur kırıcı durumdan kurtulma yönünde çeşitli arayışlar başladı. Esasında bu süreç daha önce başlamıştı. Padişahlar, zaman zaman ya ulemadan durumu anlatan raporlar yazmalarını istemişler veya Avrupa'daki gelişmeleri izlemeyi düşünmüşlerdi. Nitekim Damat İbrahim Paşa, Fransa'ya elçi olarak gönderdiği Yirmisekiz Mehmet Çelebi'ye Avrupa'daki gelişmeleri yerinde izlemesini ve rapor etmesini istemişti. 1786'da başlayan Osmanlı-Rus savaşı, Osmanlı ordusunun yenileşmesine bir süre sekte vurmuşsa da hemen sonra Fransa'nın, Osmanlı ordusunu yenileştirme çabalarını üstlenmesine karar verilmişti.

III. Selim'in ulema ve Yeniçeri ocağının gücünü nötralize etmek amacıyla Nizam-ı Cedid adı altında yeni bir ordu kurmak istemesi ile daha sonraları II. Mahmud'un 1826'da Yeniçeri ocağını tasfiye edip yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye adlı talimli bir ordu kurması hep bu çerçevede düşünülen ve fakat askerî sahalara inhisar etmekle yetinilen tedbirlerdi. Asıl en büyük reform, 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla gerçekleştirildi. Mustafa Reşit Paşa'nın hazırlayıp Abdulmecid'e onaylattığı bu ıslahat programı geniş ölçüde birtakım sosyal, hukuki ve idari değişiklikleri içeriyordu.

Tanzimat Fermanı iki bakımdan önemliydi:

İlki, tarihi boyunca miraslarını devraldığı diğer devletler gibi (kısmen Emevi ve Abbasi ve ağırlıklı olarak Selçuklu ve Bizans) Osmanlı devleti,

bireye ve hangi dinden olursa olsun yönettiği Milletler'e yönetim alanını kapalı tutan ve örfî temele dayanan yapısından hareketle, bizzat kendisi ve resmî olarak Batılılaşma'yı 'resmi bir politika" şeklinde formüle ediyor ve önlerine koymuş oluyordu. İkincisi, bu kararıyla Saray veya devlet, Osmanlı'nın politik toplumunu teşkil eden ulema sınıfını geleneksel Osmanlı ordusuyla birlikte tarihe havale etmek istiyordu.

Bunun ne anlama geldiğini tam olarak kavramak için Osmanlı sosyal hayatının genel yapısına kısaca temas etmekte yarar var:

Bugünkü terimlerle ifade edecek olursak, Osmanlı'da "sivil" ve "resmî/politik" olmak üzere iki toplumsal yapının varlığından söz edebiliriz. Sivil toplum Şeriat'la korunmuş, halkın gündelik hayatının tamamı demektir. Osmanlı, Şeriat kurallarının geçerli olduğu alanlarda adalete büyük önem verirdi; çağdaşları Avrupalı devletlerle mukayese edildiğinde dönemin en adil devleti olarak öne çıkar. Sivil hayatta Şeriat, halkı devlete karşı koruyan güvenilir ve etkili bir kalkandır. Bir yönüyle Osmanlı toplumu sivil hayatın devlete karşı Şeriat'la korunduğu bir tür "Hukuk toplumu" sayılır.

Ancak Şeriat'ın alanı siyaset ve yönetimin başladığı sınırda bitiyordu. Bundan sonra Örf hukuku başlardı. Bu duruma göre politik toplumda Örf hukuku ve Örfi yönetim geçerliydi. Halktan birtakım bireyler ve zümreler, yönetim ve siyaset işlerine karışmadıkları sürece güvenlik içindeydiler. Ama yönetim işlerine bulaştıkları andan itibaren onlar için geçerli olan Şeriat yasaları değil, temelleri 16. Yüzyılda atılmış ve geniş ölçüde eski Türk devlet geleneklerinden, Bizans tecrübesinden devşirilmiş bir tür Cengiz Yasası olan Örfi hukuktu. Bundan dolayı Osmanlı'da siyaset "katl (öldürme)" ile eş anlamlı bir sözcüktür ve "siyaseten katil"den bazan 4. Murad döneminde olduğu gibi Şeyhülislâmlar bile nasibini alırlardı. Sadrazam, paşa, kadı ve hatta küçük çocukların öldürülmesi siyasetin kendisine adandığı Nizam-ı alem için geçerli teamüllerindendi. Osmanlı'nın genel perspektifinden Nizam ancak devletle kaim olabilirdi; bundan dolayı "ebed müddet" olan devletin başındaki sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (Zillu'llah fi'l-arz) hükmündeydi.

Osmanlı'da devlet veya politik toplumun üç sac ayağından bahsetmek mümkün. Bunlar da, Askerler (seyfiye), Bürokratlar (kâlemiye) ve Ulema

(ilmiye) idi. İşte Müslüman birey, toplum (ümmet) ve devletle organik bağı olmayan sivil ulemanın yokluğu veya bunlar önündeki siyasal katılım kanallarının tıkalı olması ya da yönetimde fiilen görev almış bulunan ulemanın resmî toplumun bir parçası olması, Osmanlı'da devleti her şey kılan, çoğu zaman hikmet-i hükümetle hareket eden ve dolayısıyla politik ve idari alanı, bütün güç ve kuvveti elinde toplayan fetiş bir kimliğe bürümüştü. Açıktır ki böylesine güçlü ve muktedir bir devlet, ümmetin bütünü adına da birtakım etkili ve köklü kararlar alma yetkilerini elinde tutuyordu. Bunun en somut göstergesi, Osmanlı'da Saray'ın Tanzimat Fermanı ile Batılılaşma kararını alabilmiş olmasıdır.

Fakat tuhaf bir gelişme şeklinde gözükse bile, Batılılaşmaya ilk büyük tepki sivil halk güçlerinden değil ulema'dan geldi. Burada paradoksal bir durum göze çarpar. Çünkü sosyal hayatın bütününü Batılılaşma yönünde değiştirmeye karar veren devlet, sonuçta asker ve bürokratlar yanında ulema sınıfına da dayanıyordu. Şu halde hiç değilse teorik olarak ulemanın tepki göstermemesi beklenirdi.

Tabiatıyla durumun iç yüzü farklı bir mahiyet arzediyordu. Çünkü II. Mahmut'la başlayan süreç, bir bakıma devletin üç sınıfı arasındaki mutabakat'ın (konsensus) bozulması sonucunu doğurmuştu. Bunun makul sebepleri vardı.

En başta sorunun çözümünü devletin askerî yapısını Batılı usûl ve tekniklere göre yeniden tanzim etmekte gören Saray, bu değişikliğin askerî kanada önemli roller yükleyeceğini tespit etmişti. Buna bağlı olarak Tanzimat Fermanı'yla devletin sosyal, hukuki ve idari yapısında temel değişiklikler öngörüldüğünden, bu işte bürokratlara büyük görevler düşüyordu. Her iki alandaki değişiklik arzu ve tasarıları yepyeni bir vizyon, yeni bir bakış açısı, yeni bir zihniyet gerektiriyordu. Oysa ulema, aşınmış ve hayli demode olmuş kavram ve çözüm şekilleriyle yeni reformun çok uzağına düşüyordu. Nitekim III. Selim'den ve hatta öncesinden bile, ne zaman ulema'ya, "Devleti içine düştüğü bu durumdan nasıl kurtarabiliriz?" şeklinde bir soru yöneltilse, ulema "Atamız Kanuni Sultan Süleyman'ın geleneklerine dönelim" diyerek eski kurum ve şekillere dönüşü teklif etmekten başka bir çıkış yolu göster(e)miyordu.

Öyle anlaşılıyordu ki; ulema sağlıklı ve gerçekçi bir çözüm üretebilecek durumda değildi. Ama yönetim üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Gücünü bilhassa Yeniçeri ocağından ve halk üzerindeki görece saygısından alıyordu. II. Mahmut, ulemayı tasfiye etmenin etkili bir yolu olarak Yeniçeri ocağını ortadan kaldırınca ulema bir anda desteksiz ve savunmasız kaldı. İşte Tanzimat Fermanı ve bunu izleyen 1856 Islahat Fermanı bu şartlar altında ilan edilebildiler.

Devlet, 19. Yüzyılın ikinci yarısından sonra fiilen ulemayı devletten tasfiye etme yoluna gitti ve bunun yerine asker ve sivil bürokratların ısrarlı arzusu olan Batılılaşma ve reform programlarının gerçekleştirilmesinde ulemanın oynadığı rolü oynayacak olan "laik-aydınlar" zümresini ikame etmeye çalıştı. 1908'de İkinci Meşrutiyet'i getiren askeri İhtilal ile 1923'te Mustafa Kemal'in Cumhuriyet'i kurması bu süreci tamamlamış oldu.

Yeni bir tanım, yeni bir söylem

İslâm dünyasının içine düştüğü bu durum, birbirini peş peşe izleyen askerî yenilgiler, Osmanlı Sarayı'nın, devletin ve toplumun genel yapısını Batılılaştırma yönünde aldığı köklü karar ve reform programları ile ulema sınıfının etkisini kaybetmesi yepyeni bir tartışma gündeminin oluşmasına yol açtı. Tartışma, ana hatlarıyla üç ayrı kesim arasında sürüp giden bir konu gibi görünüyor idiyse de, özünde ortak bazı sorunlara atıf yapmada birleşiyordu. Hemen hemen herkesin ve her kesimin üzerinde ittifak ettiği ortak nokta şuydu:

İslâm âlemi kesin bir gerileme içindedir. Birbirini izleyen askerî yenilgiler, toprak kayıpları ve genelde sosyal ve ekonomik hayatta gözlenen durgunluk İslâm âlemi ile Batı dünyası arasında büyük mesafelerin açıldığını göstermektedir. İslâm dünyası kendine uygun bir çıkış yolu bulup, içinde bulunduğu edilgen, yenik ve ezik durumdan kurtulmalıdır.

Sorunu bu çerçevede vaz'eden ve kendilerince çeşitli teşhisler koyup çözüm üreten kesimleri üç ana grupta toplamak mümkündür:

1. Radikal yöntem ve etkili reformlarla toplumun Batılılaşmasını savunanlar: Bu akımın belli başlı savunucuları Mısır'da Asaf Fevzi, Osmanlı'da Abdullah Cevdet, Prens Sabahaddin, Mustafa Kemal vb.

2. Milliyetçi bir bakış açısından, Osmanlı'nın miadını doldurduğunu, her "ulus"un kendi milli devleti'ni kurup siyasi ve askerî bağımsızlığını savunanlar. Satı Bey, Gaspıralı İsmail, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp vb.

3. İslâmî temelde ümmetin yepyeni bir ruh ve anlayışla yeniden toparlanabileceğini, İslâm Birliği (İttihad-ı İslâm) fikrinin kurtarıcı olacağını düşünen, bu yönde sömürgeciliğe karşı yeni bir cihad ruhunu ateşleyen, geleneksel kurum, düşünce ve alışkanlıkların İslâm'ın ilk kaynaklarına dönülerek tashih edilmesi fikrini savunan İslâmcılar. Başta Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh olmak üzere, M. Reşid Rıza, Mehmet Akif, Said Nursî, Muhammed İkbal, Şeyh Abdülkerim Hairi, Fethi Ali Ahunzade, Mirza Malkum Han, Mirza Ağa Han Kirmani, Talebof ve daha çok sayıda isim bu akımın içinde yer alıyordu.

Burada İslâmcıların yeni konumlarına ve sorunu vaz'ediş şekillerine geçmeden evvel bazı noktalara dikkat çekmek yerinde olur:

İlk gözlem olarak, zikrettiğimiz bu her üç grubu birbirinden tamamen yalıtmak veya üç ayrı kompartımana yerleştirmek bazı durumlarda mümkün görünmemektedir. Zaman zaman Batıcılar ile İslâmcıların ya da İslâmcılar ile Milliyetçilerin örtüştüğü noktalar oldukça önemli ve büyük bir benzerlik içinde görünmektedir. Hatta bu açıdan bazı şahısları belirli bir gruba sokmak bile hayli zordur. Sözgelimi Hindistan'ın büyük modernist siması Seyyid Ahmed Han böyle bir örnektir. S. Ahmed Han, bir yönüyle batılılaşmanın etkili öncülerinden, diğer yönüyle İslâmî temel değerleri reorganize etmekten yana İslâmî çevreden biri sayılır. Yine M. Reşit Rıza, tarihsel anlamda "hilafet" kurumunun miadını doldurduğunu ve yerine "İslâm devleti" kavramını ikame etmek gerektiğini savunurken, temelde Türk milliyetçisi olan Ziya Gökalp veya Mustafa Kemal'in son tahlilde öngördükleri ulus-devlet fikrine yaklaşıyordu. Benzer durum Milliyetçiler ile Batıcılar için de geçerlidir. Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa, bir yönüyle İslâmcı, başka yönden milliyetçi sayılırlar. Yine kararlı bir Batıcı olan Mustafa Kemal, reform tasarıları ve görüşlerinin önemli bir bölümünü Durkheim sosyolojisinin verilerini esas alarak milliyetçiliğin kuramını geliştiren Ziya Gökalp ve o da bir ölçüde Gaspıralı İsmail'den devşirmiştir.

Ancak aynı Mustafa Kemal, İslâmcıların temel bir iddiası olan "İslâm'ın ilk ve sahih kaynaklarına dönüş"ü teyid edercesine meal, tefsir ve hadis çalışmaları yaptırıp bastırmıştır. Garip bir paradoksa örnek olarak, İslâm dini, Türk milliyetçiği ve Batı medeniyetinin bir arada kaynaşıp kurtarıcı olabileceği noktasında toplanıyordu.

İslâm dünyasının gerileme sebepleri üzerinde çeşitli fikirler yürüten İslâmcı akımın kendisine dönersek, bu akım içinde yer alan çok sayıda kişinin de çeşitli alt-gruplara ayrıldığını ve bunlar arasında da belirgin görüş ayrılıkları olduğunu tespit edebiliriz. Ancak biz, bugünkü Müslüman dünyanın bakış açısını derinden etkileyen yakın tarihin İslâmcılarının görüş ayrılığına düştükleri konulardan çok, görüş birliği içinde oldukları konular üzerinde duracağız.

İslâm dünyasının çok yönlü sorunlarını tartışan, bu arada Batıcı ve Milliyetçi çevrelerle ilgi çekici polemiklere giren bu yeni İslâmcı akım içinde yer alan sözcülerin ilk göze çarpan özellikleri, toplumsal kökenleri ve sosyal statüleri ile geleneksel ulemadan farklı bir kimlik ve kişilik profili çizmeleridir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi ulema sınıfının iki önemli özelliği vardı: Bunlardan biri, devletin içinde asker ve bürokratlarla birlikte politik toplumu oluşturması dolayısıyla sivil bir sınıf değildi; bu, ulemayı olaylara devletin resmî din görüşünden, Saray perspektifinden bakmaya zorluyordu. Bunun kaçınılmaz sonucunda ulemanın gözü hep tarihe, geçmişe dönüktü. Ürettiği çözümlerin, geleneksel kurumların canlandırılması veya Koçi Bey Risalesi'nde gözlendiği gibi Osmanlı'nın görkemli geçmişine atıf yapmanın ötesine geçmemesinin sebebi buydu.

Ulema, halkın sözcülüğünü üstlenmek demek olan sivil ve gerçek İslâmî konumunu Abbasiler'in orta zamanlarından ve özellikle büyük hukukçu Ebu Yusuf'un Harun er-Reşid'in yönetiminde Kadi'l-Kudât, yani Adalet Bakanlığı görevini kabul etmesinden sonra kaybetmişti. Osmanlı'da bu süreci tamamlayan en önemli gelişme, İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet'in belki de İslâm tarihinde ilk defa, Şeyhülislâmlık kurumuna yepyeni fonksiyonlar yüklemesi, onu yeniden konumlandırması ve böylelikle devlete bağımlı hale getirmesi oldu. Devletin idari ve hukuki

yapısını yeniden restore eden bu yeni uygulamaya göre, Padişah'ın ikiye ayrılan iradesinden "dünyevi" olanını Sadrazam temsil ediyorken, "dinî" olanını Şeyhülİslâm temsil ediyordu. Yasama, yürütme ve devletin örfe dayalı genel politikasından bağımsız yargı yetkisi olmayan, Divan'da çoğu zaman Kazasker tarafından temsil edilen ve asıl görevi atanmış bir kişi olarak istişari mahiyette görüşler beyan edip fetva vermek olan ŞeyhülİslÂm'ın bu konumu, Bizans'ta geçmişte cari din-devlet ilişkisinin üzerinde oturduğu İmparator-Patrik konumunun bir izdüşümü görünümündeydi.

Bu yönüyle Osmanlı'daki din-devlet ilişkisinin Teokrasi'den çok, ağırlıklı olarak Bizantinizm'e yakın olduğu söylenebilir.

Şu halde devlet içinde örgütlenmiş Osmanlı'daki din kurumunun bağımsız olmaması ve kendi adına özgür kararlar alma ve icraatlarda bulunamaması, onu politik topluma eklemleyen resmî kimliğinin de ifadesi demektir. Bu konuma sahip ulema, ikinci özellikleriyle karşımıza çıkar ki, o da ictihad kapısını kapalı tutma olgusudur.

Şurası açık ki, genelde İslâm dinine ve özelde İslâm Peygamberi'nin (s.a.s.) yasal varisleri olan ulema'ya[1] en büyük dinamizmi kazandıran ana faktör içtihattır. İçtihat, dine zamana karşı dayanıklılık sağlayan ve toplumsal her soruna İslâm'ın genel ilkeleri ve Şeriat Koyucu'nun maksadı doğrultusunda çözümlerin aranıp bulunmasını temin eden hayati bir çabadır. İçtihat kurumunun bu sosyal ve hukuki boyutu yanında siyasi boyutu da önemlidir. Çünkü İslâm'da resmî din ve devlet görüşü olmadığından, ümmete içtihat ve müçtehitler süreklilik kazandırır. Bu, aynı zamanda siyasal iktidar karşısında ümmetin haklarını savunma, yöneticilere muhalefet etme, yönetimin keyfi tutumları önüne set çekme, kısaca siyasal katılım kanallarını açık tutma ile yakından ilgili bir durumdur.

Abbasiler'in orta zamanlarına kadar, gerek Sünni gerekse Şii ulema ve müçtehitler, bu kanalı işleterek yönetimlere muhalefet ettiler, ümmetin temel hak ve özgürlüklerini savundular. İçtihadın bu dönemde siyasal otoriteyi rahatsız edecek boyutlar kazanması, yöneticileri içtihat kapısını kapattırma yoluna sevketti. Çünkü eğer içtihat yapacak müçtehitler geleneğine son verilebilirse, yönetimlere karşı muhalefetin de kökü kesilmiş ola-

1 "Alimler peygamberlerin varisleridir." (Ebû Davud, *İlim*, 1)

caktı. İşte tamamen siyasi nedenlerle içtihada karşı bir kampanya başlatılıp bu kapı resmen değilse bile fiilen kapatılınca, siyasal iktidarlar rahat nefes alabildi ve sonunda Osmanlılar'da gözlediğimiz gibi bir yandan temelde Şeriat'la çelişen Örfî hukuka dayanak bulunabilirken, öte yandan din ve ulema devlete bağımlı hale getirilebildi.

Bunun iki sonucu tartışmasız önemlidir: İlki, ulemanın zaman içinde halka yabancılaşması ve politik toplumun resmî bir kurumu olarak sivil topluma aykırı bir konumda yer alması; diğeri, özellikle 18 ve 19. Yüzyıllarda hızlı bir değişim geçiren toplumsal sorunların önünde İslâmiyet'in çözüm getirme yeteneğini kaybedip bu durumun laik hukuk, düşünce ve kültürün gelişmesine zemin hazırlaması. Elbette eğer ulema, canlı bir içtihat geleneğini sürdürebilseydi, İslâm dünyasında Batı'dan ithal edilen Avrupa hukuku ve laik kültür bu kadar rahat gelişme şansı bulamayacaktı. Nitekim bunun canlı örneği geçen yüzyılın ikinci yarısında yaşandı. Osmanlı devleti 1850'de Fransız Ticaret, 1858'de Ceza Kanunu'nu kabul edince, ikili hukuk ve ikili mahkeme sistemi ortaya çıktı. Ve bir yıl içinde Şer'i Mahkemelere ve Fransız Usulü Hukukuna göre iş gören laik mahkemelere giden davaların toplamına bakıldığında, laik mahkemelere müracaat edenlerin yüzde 90, şeriat mahkemelerine gidenlerin yüzde 10 civarında olduğu görüldü.

Öyle anlaşılıyor ki, gelinen bu noktada ulema çözüm üretemiyor, yeni gelişmelere, ortaya çıkan ihtilaflara çözüm bulamıyordu.

***

İşte böyle bir ortamda Hilafet merkezinden ve ulemadan umutlarını kesen İslâmcıların yepyeni bir kişilik profili ile ortaya çıktıklarını görüyoruz. İslâmcılar, toplumsal kökenleri ve sahip oldukları ya da sahip olmayı düşledikleri sosyal statüleri ile geleneksel ulemadan ayrılıyorlardı. Gerçi bir kısmının toplumsal kökeni (Said Nursî, Muhammed Abduh, M. Reşit Rıza) ulema sayılırdı; devletin resmi kurumu olan öğretim merkezlerinde yetişmiş ve resmi görevler (Başmüftülük, müderrislik vs.) de almışlardı. Ama belli ki kendilerine ulemanın sahip olduğu geleneksel rolü yakıştırmaktan kaçınıyorlardı. Kimileri de (Muhammed İkbal, Mehmed Akif) genel tasnifte Batılı eğitim veren kurumlarda okumuş ve bunun yanında gele-

neksel İslâmî ilimleri tahsil etmiş kimselerdi; ama bunların genel profilleri ulemanınkinden hayli farklıydı. Kısaca yazar, hatip, şair, müderris, müftü, gazeteci, politikacı ve hatta devlet adamı (Sadrazamlık yapan Prens Said Halim Paşa) gibi çeşitli toplumsal kökene ve meslekten gelme İslâmcılar, geniş bir akımın öncüleri sayılır.

İç ve dış konjonktürün zorlamasıyla yepyeni bir arayışın ürünü olan İslâmcıların ortaya koydukları çabalar sonucunda, geleneksel kültür ve düşünce tarihimiz göz önüne alındığında, yeni bir kavramsal model içinde yeni bir tanım ve söylem biçimi geliştirdikleri söylenebilir. Kimi yerde ve ağırlıklı olarak "Selefi" adını alan bu yeni İslâmî söylem geleneksel İslâmî söylemden ciddi bir kopuş sayılabilir mi? Bu, şüphesiz cevabı aranmaya değer bir sorudur.

İslâmcıların geleneksel söylem karşısındaki yeni konum ve tavır alışlarına geçmeden evvel, modern zamanlarda ortaya çıkan İslâmcı akımların tümünü bu genel "Selefiye" adı altında toplamanın tam da doğru olamayacağını belirtmek gerekir. Selefi hareket, daha çok Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Mehmet Akif gibi şahsiyetlerin yazılarında görülür. Geriye doğru gidildiğinde İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, İbn Teymiye (El Harrani) ve Ahmed İbn Hanbel'e kadar götürülebilirse de, söz konusu tarihsel bağı simgeleyen zincir içinde, Yeni Selefiye hareketi, geleneğin tam bir devamı sayılamaz. Çünkü açıkça gözlenebileceği gibi, İslâm dünyasıyla ilgili modern projeleri olan bu zatlar, rasyonel akıl ve bilimsel bilgi konularındaki temel ön kabulleri ile sözgelimi Ahmed İbn Hanbel'in ve İbn Teymiye'nin akıl-nakil tartışmasında aldıkları kararlı tutumla hiç de örtüşme içinde değildirler.

Aşağıda biraz daha geniş olarak alacağımız bu konuyu şimdilik bir kenara bırakıp, İslâmcıların geleneksel İslâm'ın yerleşik retoriğine, resmî ve yaygın dinî söylemine karşı gerçekten "yeni" bir İslâmî tanım ve söylem geliştirdiklerinin altını çizmekle yetinelim.

İslâmcılar'ın öncülleri

İslâmcıların, kaçınılmaz olarak hukuki birtakım köklü reformları öngören sosyo-kültürel bir proje olması hasebiyle batılılaşmaya karşı çıkma-

ları onların en belirgin özelliklerinden biri sayılır. Bu noktada bir yönüyle geleneksel ulema zümresiyle örtüşme içinde olduklarını düşünebiliriz. Ancak bu örtüşme sadece bu kadarla sınırlıdır. Çünkü her iki kanadın, askerler ve sivil bürokratlar eliyle devlet tarafından topluma yukarıdan ve otoriter yöntemlerle dayatılmak istenen batılılaşmaya karşı çıkmalarının farklı sebepleri vardır. Özellikle Osmanlı uleması, II. Mahmut'un icraatı, Tanzimat ve Islahat Fermanlarının ilanı ve 1908 ihtilaliyle başa geçen İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin niyet ve programlarına bakarak, devletten tamamen tasfiye edilmek istendiğini artık iyice anlamıştı. Bu açıdan reform, ıslahat veya genel olarak batılılaşma, ulema için bir felaket programından başka bir şey değildi. Bundan dolayı ulema, yalnız sosyo-kültürel yönüyle değil, maddi, hukuki, idari, ekonomik, askerî ve teknolojik yönleriyle de batılaşmaya topyekün karşı çıkıyordu. Bu konuda kendi yanına çekmeye çalıştığı Padişah ve devlet bir umuttu.

Bu nedenle sözgelimi Osmanlı'da Anayasa (Kanûn-i Esasi) tartışmaları gündeme geldiğinde, Nusret Paşa, Arapça'dan çevirip II. Abdülhamid'e sunduğu bir kitaba yazdığı önsözde, Batı'dan ithal edilmek istenen demokrasinin, Allah'ın varlığını inkâr eden dehrilik'le (ateizm) aynı şey olduğunu, demokrasinin öngördüğü ilerleme'nin (terakki) İslâm devletinde geçerli olan din ve ahlâka aykırı düştüğünü; İslâm devletinin mutlak anlamda Kitap ve Sünnet'e dayanması nedeniyle halk yönetimi olan demokrasinin veya Meşrutî yönetimin mü'minlerin emiri Sultan'ın yetkilerini şarta bağlayıp sınırlandıracağını ve bunun da İslâm Şeriati'ni yürürlükten kaldırmaktan başka bir anlama gelmeyeceğini söylüyordu. Benzer bir görüş resmî ulemadan Fetva Emini Halil Efendi tarafından da savunulmuştur.

Bu durum, tüm batılılaşma akımlarına ulema sınıfının niçin katı muhafazakâr bir tutumla karşı çıktığını yeterince açıklar. Batılılaşma programlarının tutması, batıcıların kazanması ve fakat ulemanın kaybetmesi demekti. Şu halde son Osmanlı uleması, saf ve alternatif bir İslâmî seçenek adına olmaktan çok, kendi konumu ve devletteki yeri adına Batılılaşmaya karşı çıkıyor, bir tür zümresel konumlarını rasyonelleştiriyorlardı.

Ulema 1908 ihtilaliyle büyük bir darbe yedi ve yönetimden neredeyse tasfiye edilmekle karşı karşıya geldi. Bu dönemde görece çok partili hayata

geçiş imkânları çıkınca, ulema bu sefer İttihad-ı Muhammedi Fırkası'nı kurarak Tanzimat öncesinde olduğu gibi ordu ile ittifak kurup devlet içinde mevzi kazanmanın yollarını aradı.

Bu olay, ulema sınıfının, çözümü, ümmetin harekete geçirilmesinde görmediğini, Müslüman halkla bütünleşme gibi bir reflekse sahip olmadığını; aksine tarihsel ve resmî konumu dolayısıyla daima devlet içinde çözüm aramaktan yana olduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir. Oysa toplum (ümmet) imanını ve kendine karşı duyduğu özgüven duygusunu henüz kaybetmemişti; eğer ulema devleti ele geçirme ve diğer sınıflarla ittifaklar kurma fikri yerine, toplumu sahih İslâmî idealler ve ahlâkî erdemler yönünde takviye etme yolunu seçseydi, belki daha iyi bir çıkış yolu bulabilirdi. Ama resmi ulemanın tarihsel geleneğinde "sivil boyut" olmadığından sonunda asker ve polisle ittifak kurma yollarını aramaktan başka bir çıkış yolu bulamadı.

Bu bakış açısı kısmen bazı İslâmcı akımlarda bugün de etkili olmakta devam ediyor; son tahlilde ulemanın veya önemli bölümüyle Müslümanların politik toplumla bütünleşmesini hedefleyen İttihad-ı Muhammedi Fırkası'nın mirasını sürdürmeye çalışıyorlar.

Yeni İslâmcıların ise böyle bir sorunları yoktu. Onlar, son tahlilde "devleti kurtarma" amacında iseler de, devletin köklü bir şekilde yeniden yapılanmasını istiyor, ama Batı'dan gelen reform programının sosyo-kültürel yönüne itiraz ediyorlardı.

Bu durum, İslâmcılara geniş bir serbesti alanı sağlaması dolayısıyla onların İslâm diniyle ilgili yeni bir perspektif, daha farklı bir bakış açısı geliştirmelerine fırsat veriyordu. Bu yeni perspektifin öncelikle bütüncül bir İslâm'ı öngördüğü söylenebilir. Onlara göre, İslâm henüz hayatiyetini kaybetmiş bir din değildir; siyasetten ahlâka, kültürden sosyal hayatın yeniden tanzimine, hukuk ve ekonomiden ibadet ve inançlara kadar her alana çözüm getiren, çıkış yolları gösteren evrensel bir din, bir toplum, siyaset ve medeniyet projesidir. İslâm dünyası eğer bugün yenik, dağınık ve geri durumdaysa, bunun sebebi tarih içinde İslâm dinini tanınamaz hale getiren bid'at ve hurafeler, çarpıtılmış tasavvufi imajlar, yabancı kültür ve dinlerden sızan etkiler; Muaviye'den beri ümmet hayatını sıkı kontrol al-

tına alan saltanat rejimleri; seçim, biat ve şûrânın terkedilmesi ile zaman içinde sönen cihat ruhudur. Daha önce Şah Veliyyullah Dehlevi, tarihsel bakımdan İslâm toplumlarının gerileme sebeplerini iki ana faktöre indirgiyordu: Muaviye ile birlikte Hilafet'in Saltanat'a dönüştürülmesi ile İctihat kapısının kapatılması.

İslâmcılar da aynı fikirdeydi ve şöyle bir çözüm düşünüyorlardı: İslâm dünyası yepyeni bir silkinişte bulunup dinin sahih özüne, asıl kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e, Selef-i Salih'in doğru yoluna döner ve önce cihat ruhuyla sömürgeciliğe, Batı'nın tasallutlarına karşı koyarsa ve ardından İslâmî temelde geniş kapsamlı bir ıslahat (ihya, reform, tecdit vb.) hareketine girişme yeteneğini gösterebilirse, eskiden olduğu gibi yine bağımsız, özgür, onurlu ve ihtişamlı günlerine dönebilir; yeryüzünde iyilik, hayır, adalet ve ilerleme temelleri üzerinde yükselen bir medeniyet kurabilirdi.

Bu geniş perspektiften bakılınca, İslâmcıların şu sorunların altını çizdikleri tespit edilebilir:

1. İslâm dünyası askerî, ekonomik, siyasi ve teknolojik alanlarda kesin bir gerileme ve çöküş içindedir.

2. Bunun gerçek sorumlusu İslâm dininin kendisi değil, fakat gelenek, yerleşik kurumlar ve dış etkiler altında teşekkül eden tarihsel anlayışlar ve yanlış uygulamalardır.

3. Babadan oğula devir esasına dayalı teşekkül eden saltanat rejimleri bu gerilemenin önemli sebeplerindendir. Geleneksel ulema, durumu değiştirmek şöyle dursun, daha da pekişmesinde rol oynamaktadır; politikacılar ve halkı ezen eşraf ve ayan, derebeyleri de bundan yararlanmaktadır.

Bu utanç verici durumdan kurtulmak için İslâmcılar şu çözümlerin altını çizmektedirler:

a. Kur'ân ve Sünnet'e dönüş: Sahih temelde İslâmî bir uyanışı sağlamak, bid'at, hurafe ve dış etkilerden arınmış bir İslâm'a ulaşmak için bu dinin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'e dönüş. Bunun yolu İslâm'ı doğru kavrayan Selef-i Salihîn'i izlemekten geçer.

b. İçtihat kapısının açılması: İctihat kapısı açılmalı, ümmetin genel gidişinden sorumlu olan ulema ve bilginler, karşı karşıya gelinen sorunlara

yeni içtihatlar yapmak suretiyle çeşitli, doğru ve gerçek çözümler bulmalıdırlar.

c. Cihat ruhunun uyandırılması: Sömürgeciliğe, bağımsızlığın kaybedilmesine ve işgallere karşı koymak ve Batı'dan gelen saldırıları püskürtmek için bütün İslâm dünyası çapında bir birlik sağlanmalı (İttihad-ı İslâm veya Panislâmizm), gerek bunun gerekse yeni bir toplumsal uyanış için ümmete yeni bir cihat ruhu aşılanmalıdır.

İslâmcı akımların genelde İslâm dünyasının aktüel ve geneldeki sorunlarıyla ilgili analiz ve düşünceleri geniş tartışmalara yol açsa da, çözüm bağlamında üzerinde sözbirliği yaptıkları konular kuşkusuz doğruydu, demokratik bir öz taşıyordu, ancak eksikti. Çözüm önerilerindeki eksiklik belki de sorunları vaz'ediş şekilleri ile bu yönde yaptıkları analizlerde içine düştükleri hata ve yanılgılardan kaynaklanıyordu. Bu, aynı zamanda onların pratik hayatta hemen realize imkânları sınırlı, nisbeten afaki ve topluma bir yönüyle "dış"ından önerilen bir projeye takılıp kaldıklarının göstergesidir. Harici faktörleri de hesaba katarak şunu söylemek mümkün: Aradan geçen uzun zaman içinde, birinci nesil İslâmcıların geliştirdikleri projenin kullanışsız ve özellikle modern dünyaya cevap olmaktan uzak olduğu bugün deneysel olarak anlaşılmış bulunmaktadır.

Kendini "dışarı"daki saldırgan güce göre tanımlayıp tarihsel mirasına bu tanım çerçevesinden bakan İslâmcılığın bir yönüyle "özür dileyici" bir kimliğe bürünmesi kaçınılmazdır. Hatta uç örneklerinde ortaya çıkan antropolojik okuma, modern sosyal bilimlerin yöntemleriyle İslâm vahyini ve tarihini anlayıp yorumlama ya da dinin özünde değişiklik yapmayı öngören reform teşebbüslerine girişme örneklerini de buna bağlayabiliriz.

Buna rağmen yakın tarihimizin en önemli fenomeni olan İslâmcı düşünceden ve bu düşünceyi çeşitli seviyelerde savunan İslâmcı akımların yaşadığı zengin tecrübeden anlamlı dersler çıkaracağımızdan şüphe yoktur. İslâmcılık, İslâm dünyasının yüz yüze geldiği modernliğin bir ürünüdür ve İslâm dünyasını modern süreç içine katma hareketidir; bu doğrudur. Ama Müslüman dünyanın o günün ağır ve sağlıksız şartlarında modern dünyaya vermeye çalıştığı ilk cevaptır da. Batıcı veya Milliyetçi (Türkçü, Arapçı) akımlar, daha karşılaşmanın ilk raundunda teslim bayrağını çektiler; ama

İslâmcılar bugün hayli tartışmalı sonuçlara varsalar bile, ruhi ve entelektüel düzeyde hep direnç gösterdiler ve bu direnci günümüze kadar taşımayı başardılar. Bunun ne değerli bir miras olduğunu –İslâmcıların bazı görüşlerini eleştirsek bile– bu gelenekten gelen bizim gibi insanlar çok iyi anlıyor.

İslâmcı projenin felsefi/kültürel arkaplanı

Genelde ilk nesil İslâmcıların zihinsel arka-planlarında üç temel paradoksun yattığını söyleyebiliriz. Bunlar da İlerleme inancı, Kartezyen felsefe ve iki dünya arasında kurdukları yanlış analojiler.

Bilindiği gibi bütün İslâmcı akımlar sözbirliği içinde İslâm dünyasının "geri" kalmış olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu, onların deyim yerindeyse üzerinde "icma"ya vardıkları ana fikirdir. Hatta bu fikir Batıcılar ve onların bir varyasyonu olan Milliyetçi akımların da tartışmasız kabul ettiği bir "postüla"dır.

Diğerleri yanında İslâmcıların bakış açısından da verili (modern) dünya temelde iyidir; Batı'nın aktif ve belirleyici bir özne konumunda temsil ettiği bir "tarihsel gelişme" var ve bu "doğrusal bir çizgi"yi izleyerek sürmekte ve ilerlemektedir. Bazı nedenler dolayısıyla İslâm dünyası bu "tarihsel gelişme"nin gerisinde kalmıştır. Öyle de olsa İslâm bu tarihsel açığı kapatma şansına sahiptir. Ancak bu gelişmeyi bütünüyle doğru kabul etmek de mümkün değildir; özellikle söz konusu gelişme Batı'daki şekliyle ahlâkî ve manevi birtakım sapmalara düçar olmaktadır. Alkol kullanımı, geleneksel ahlâka uygun olmayan kadın erkek ilişkisi, cinsellikle ilgili farklı tutumlar, ailevi çöküntü, ateizm ve nihilizm gibi akımların boy atması vs.. Eğer gelişmenin öncülüğünü Müslüman dünya üstlenebilseydi bu türden sapmalar olmayacaktı; çünkü İslâm dini hem bu sapmalara karşı gerekli önlemleri almakta hem de gelişmenin motoru olan akılcı düşünme, bilim, araştırma, kalkınma vb. değerlerin gelişip serpilmesine yardımcı olmaktadır.

İslâmcıların bu durum tespitleriyle ilgili düşüncelerini doğru algıladığımız yolunda herhangi bir şüphe yoksa, bu durumda İslâmcıların zihinsel arka planlarında ilerlemeci (lineer/doğrusal) bir tarih görüşüne sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Tarihin, İbn Haldun veya O.Spengler'in tasarladıkları gibi çevrimsel (devrevi) değil de, basitten mükemmele doğru doğrusal (lineer) bir çizgi izlediği görüşü, 17 ve 18. Yüzyıllarda Aydınlanma Felsefesi ve buna bağlı gelişen sosyal bilimlerin yeniden tanımlanması sonucu Batı'da gelişmiştir. Bu tarih felsefesine göre, insanoğlu ve toplumlar cemaatler'den cemiyetler'e (Ferdinant Tönnies), Klan'dan milli devletlere (Durkheim), teolojik dönemden pozitif döneme (Auguste Comte) doğru sürekli bir gelişme ve ilerleme içindedir. Toplumlar, eşit olmayan tarihsel aşamalar içinde (Hegel ve Marx) ve fakat kaçınılmaz olarak bu süreci izlemektedirler. Batı toplumlarının sanayi devrimi ve bilimler aracılığıyla vardığı aşama gelişmenin son merhalesini temsil eder, ancak en son merhale değildir. Gelişme ve ilerleme sürecek ve buna bağlı olarak toplumlar daha mutlu ve müreffeh hayat şekillerini keşfedeceklerdir. Gerçi Hegel, daha 1806'da Batı'nın "tarihin sonu"na geldiğini düşünüyor ve diğerlerini bu yolu izlemek zorunda olan "tarihsel zamanlarda takılmış" toplumlar şeklinde görüyordu. Ancak, Marx, Spencer ve diğerleri için daha işin bir yerindeyiz. Gerçek olan şu ki, tarihte, kurallarını insana dikte eden mutlak bir ilerleme vardır. Buna yön ve dinamizm veren Alman idealist felsefesinin ana dayanaklarından biri olan ve aslında Hegel'de de ne olduğu tam olarak anlaşılmayan "zamanın ruhu" fikridir.

İslâmcılar, ilk durum tespiti olarak İslâm dünyasının "geri" kaldığını "fark" edip, bunun sebepleri üzerinde düşünürken, farkında olsun olmasın, bu ilerlemeci tarih görüşünü açıkça veya zımnen kabul etmiş oluyorlardı. Bu ilerlemeci tarih görüşü Muhammed Abduh, Suriyeli Abdurrahman El-Kevakibi (1854-1902) vb.nin düşüncelerinde merkezî bir yer tutuyordu. Bu durumda yapılacak iş, "geri kalmışlığı" simgeleyen tarihsel zamanları İslâm'ın kendisinden titizlikle ayırmak olmalıydı. Nitekim öyle yaptılar ve Ziya Paşa'nın deyimiyle İslâm'ın asla "terakki"ye, yani ilerleme'ye engel teşkil etmediğini ispat etmeye çalıştılar.

Bu süreçte Tarihsel İslâm'ın veya geleneğin sıkı bir eleştiriye tabi tutulması veya tamamen reddedilmesi; modern dünya ile uyumu sağlayacak bir içtihat düşüncesinin geliştirilmesi; geleneksel bakış açısını tasfiye edecek Mutezili bir akılcılık; geleceğin mutlu ve müreffeh toplumuna bir

gönderme olan Asr-ı Saadet'e seçmeci bir yöntemle dönüş; İslâm'ın doktriner olarak akıl, bilim, fen, gelişme, refah, kalkınma ve ilerlemeye elverişli bir din olarak yeniden tanımlanması; geri kalışımızın faturasının büyük bir bölümünün Tasavvufa çıkarılması; hadislere karşı belli belirsiz bir kuşkunun uyandırılması gibi konular aktif olarak gündeme geldi, yoğun bir şekilde tartışıldı.

İlk nesil İslâmcıların İslâm'ın altın çağı olan Asr-ı Saadet'e dönüş önerileri bir nostalji değildi; referans Peygamber ve Dört Halife dönemineydi, ama gönderme bugüne ve yeniden inşa edilecek bir geleceğe yapılıyordu.

Bu sorunun bir yönüydü. İkinci yönü buna bağlı olarak, İslâm dünyasının "geriliği"ni Avrupa kapitalizminin katettiği bilimsel, ekonomik ve teknolojik gelişme seviyesi ile mukayese etmeleri ve temel bir kriter olarak Avrupa'nın üstünlüğünü simgeleyen maddi ve ekonomik değerlerini yüceltmeleriydi. Gerçi İslâmcılar, özenle ekonomik kalkınma ve teknolojik seviye ile kültürel ve manevi değerler arasında bir ayırım yapmaya çalışıyorlardı, ama bunun imkansız bir çaba olduğunu ya kabul etmek istemiyorlardı veya gerçekten bunun farkında değillerdi.

İşte bu sorun, onların ikinci paradokslarına, yani temelde Tevhid inancına ve Hakikat'in birliği fikrine bağlı olmakla birlikte, Kartezyen felsefeyi kabul etmekle içine düştükleri çelişkiye işaret eder.

Halen yeterince üzerinde durulmayan bu paradoks, bugün de İslâm dünyasının genel zihni (entelektüel) ve kültürel hayatını derinden etkilemeye devam etmektedir. Bunu ilk nesil İslâmcılardan mı devraldık, yoksa başka nedenleri mi var, bu ayrıca araştırılmalı. Ancak İslâmcıların yine genelinde bu paradoksal durum baskın bir şekilde gözlenmektedir. Şöyle ki:

İslâmcılara göre Batı'da gelişen teknik, fen ve bilimler evrensel gerçeklikleri olan maddi değerlerdir. Bunların gelişmesi, kullanımı veya ithalinin herhangi bir sakıncası olamaz. İslâm dünyası eğer geri kaldıysa, bunun birinci nedeni, teknik ve bilimler alanında Batı'daki gibi bir performans göstermediği içindir. Sözgelimi matbaayı ele alalım: Matbaa bir sürü makina aksamından müteşekkil bir demir yığınıdır. Makinanın kendisinde iyilik ve kötülük, ya da hayır ve şer vehmedilemez. Makinanın hangi amaçla kullanılacağı önemlidir. Matbaada İslâmî tebliği yapan bir kitap da bası-

labilir, küfrü ve hayasızlığı teşvik eden bir kitap da. Teknolojinin diğer bütün ürünleri de bu türdendir. Batı, teknolojik gelişme ile kalkınıp İslâm dünyası üzerine hegemonya kurduğuna göre, bizim de en azından bağımsızlığımızı kazanmak ve daha "müreffeh" bir hayat kurmak için teknolojiyi almamız, geliştirmemiz ve kullanmamız bir zarurettir.

Elbette teknolojiyi besleyen fen ilimleri veya pozitif bilimlerdeki hızlı gelişme ve ilerlemelerdir. İlk nesil İslâmcılar, teknolojiyle ilgili kabullerinin doğal sonucunda modern bilimi de kabul etmek zorunda kaldılar. Bu mantıki bir sonuçtu. Özellikle 18. Yüzyıldaki rasyonalizmin, 19. yüzyıldaki pozitivizmin ve buna bağlı pozitif bilimlerin kaydettiği baş döndürücü gelişme, İslâmcılara bu konunun girdisi ve çıktısı üzerinde düşünmeye fırsat bırakmamıştı.

Oysa Batı'daki teknolojik ve bilimsel gelişmenin gerisinde büyük bir felsefe, Descartes'ın Kartezyen dünya görüşü, Bacon'ın bilimsel yönetimi ve Newton'ın mekanik evren tasavvuru yatıyordu. Descartes, varlık alanını fizik ve metafizik ya da din ve bilim diye ikiye ayırmıştı. Bacon, savcı iken suçlulara uygulanan işkenceyi gözleyerek, tabiatın da işkence ile sırlarını açığa vuracağını düşünüyor, bunu da deneysel yöntemin doğruladığı bilimsel bilgiyle formüle ediyordu. Sonraları, kendisi de Tevhid inancına bağlı olan Newton'un dahi hayretle karşılayacağı bir muhtevaya bürünen mekanik evren görüşüne göre, bütün evren parçaları birbirine kesin yasalarla bağlı koskoca bir makinadan ibaretti, Tanrı'nın bu makinanın işleyişinde hiçbir dahli yoktu.

Bu üç ana parametre ve diğerlerinin bir araya gelmesiyle sözde "değerden bağımsız" bilimsel bilgi dediğimiz bilginin özel bir türü gelişmişti. İlk nesil İslâmcılar sorunun bu paradigmatik yönünü araştırmadan, bilimsel bilginin mutlak gerçek ve evrensel doğrular ifade ettiğini düşündüler. Kimileri (Said Nursî, Muhammed Abduh, Tantavi el Cevheri {ö. 1940} vs.) Allah'ın varlığını, evrenin yüce bir varlık tarafından yaratıldığını ispat etmek için pozitif bilimlerin tanıklığına başvurdu, hatta rahmetli Said Nursî'de gözlendiği gibi, Kur'ân'ın da dolaylı yollarla bilimsel keşif ve icatlara işaret ettiğini savundu; kimileri rasyonel düşünüş ve bilimsel bilgiyle uyuşmayan bazı nassları ilginç analojiler yaparak tevil etmeye kalkıştı. Derece

ve vurgu farkıyla da olsa Muhammed Abduh'un Fil sûresini tefsiri, Said Nursî'nin risaleleri, Tantavi'nin pozitif bilimleri veri alarak Kur'ân'ı tefsir etmeye kalkışması buna örnek verilebilir. Bergson ve Nietzsche'nin hayli etkisinde kaldığı anlaşılan Muhammed İkbal (1876-1938) de bu konuda çabalar gösterdi. Bu etkilerin bir kısmı Elmalılı A. Hamdi Yazır'ın tefsirinde görülebilir. Türkiye'de bu yöndeki en son tefsir çalışması eski Diyanet İşleri Başkanı Prof.Süleyman Ateş'in yazdığı "Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri"dir.

Pozitif bilimlerin Kur'ân-ı Kerim'i doğrulayabileceği inancı, aslında teknoloji transferini kolaylaştırma amacına dönük zihinsel bir hazırlıktı. Ama giderek köklü bir zihinsel eğilim veya yerleşik bir düşünme alışkanlığı halini aldı. Bu süreç, sonunda Kur'ân'ın bilgisayara yüklenip ondan bugüne kadar hiç keşfedilmemiş sırlar elde etmeye kadar vardı ki, mantıki sonuçları itibariyle bunun anlamı matematiğin hakemliğini kabul etmek ve Kur'ân'ı matematik veriler ışığında yeniden test etmekti. Uç bir örnek olmakla beraber, Mısır asıllı Reşat Halife'nin 19 katsayısını esas alarak Kur'ân'ı bu şekilde yeniden test etmeye kalkışması, sonunda onu bu sisteme uymayan iki âyeti (Tevbe sûresinin son iki âyetini) Kur'ân'dan atmaya kadar götürdü.

İslâmcılar, Kartezyen felsefenin öngördüğü dualizme uygun olarak, teknik ve pozitif bilimler ile din ve dinî ilimlerin ayrı ayrı şeyler olduklarını savundular. Onlara göre İslâm dünyası tekniğe ve bu bilimlere muhtaçtır. Bu bağlamda Mehmet Akif, "Batı'nın fen, ilim ve sanatını alıp ahlâk, kültür ve adetlerini" sınır gümrüğünde bırakabileceğimizi düşünüyor, kendi kültürel kimliğini ve geleneğini koruyarak sanayileşip kalkındığı için Japon modelini uygun bir örnek olarak gösteriyordu.

Bir kısım İslâmcılar ise Avrupa'daki bu kalkınmanın özünde İslâmî değerlerden kaynaklandığını, İslâm dünyasındaki gerileme ve ataletin Hıristiyanî davranış biçimi olduğunu söylüyordu. Haydar Bammat, Batı'da gelişen bilim ve teknolojinin Rönesansa dayandığını anlatırken, Rönesansın da İspanya ve Sicilya'daki Müslüman bilim adamları ve filozoflarının mirası üzerinde yükseldiğini, dolayısıyla Batı kalkınmasının özünde İslâm'dan beslendiğini iddia ediyordu.

Bilime önem vererek ve tabiata herhangi bir zararın yönelmesinin önüne geçerek yapılacak araştırmaların İslâm ile çağdaş dünyayı birbirine yaklaştıracağını öne süren belli başlı İslâmcılar –ki bunlar içinde en parlak isimler Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali, Cemaleddin Efgani, Namık Kemal ve Muhammed Abduh idi– 9 ilâ 13. yüzyıllar arasında gelişen İslâm medeniyetini Allah'ın sanatı olan evrenin araştırılmasına bağlıyorlardı. Kur'ân'ın teşvik ettiği bu araştırma ruhu Ortaçağ sonlarına doğru sönmüş ve durgunluk başlamıştı. Oysa aynı dönemde Batı, çoğunlukla İslâm dünyasından aldığı ilim mirasını geliştirmiş, bununla güçlenmiş ve İslâm ülkelerini sömürgeleştirerek kendine bağımlı hale getirmişti. Öyleyse Müslümanlar, zaten kendi malları olan bilimi, Batı'dan almakla aslında kendi geçmişlerini kazanacak, böylelikle bir yandan Kur'ân'ın bir emrini yerine getirirlerken diğer yandan bu geri durumdan kurtulmuş olacaklardı.

Gerek İslâmcılar gerekse diğerleri, ortaklaşa bir duyguyu paylaşarak, Batılı bilimlere öylesine derin bir hayranlık duyuyorlardı ki; sözgelimi 1930'larda Nazi Almanya'sından kaçıp Türkiye'ye sığınan ve 1933 üniversite reformunda önemli roller oynayan A.Rustow, F.Neomark, G.Kessler vb. Alman bilim adamlarını Sabri F.Ülgener gibi İslâm'a bağlılık tarafı da olan bir insan, "Aşere-i Mübeşşere"den kimseler diyerek adeta dinî bir vecd ile yüceltiyordu. Şüphesiz bu talihsiz ve esef verici bir analoji idi. Ancak ilginç bir zihin kaymasının yol açtığı bu patolojik durum, Batı bilimini mutlak doğru ve Batı teknolojisini evrensel başarı kabul eden herkeste mahiyet farkı ile değil, derece farkı ile gözlenebilirdi.

Kuşkusuz iş bu kadar basit değildi. Çünkü bilimsel ve teknolojik gelişmeyi Avrupa kapitalizminden bağımsız düşünmek zordu. Nitekim zaman zaman ya İslâmcılar'ın kendileri tarafından veya Batıcılar'ın itirazları sonucunda liberalizmin, Avrupa'nın iktisadi kalkınmadaki rolü gündeme geliyordu. O dönemde; Batılı değerler öylesine mutlaklaştırılmıştı ki, Muhammed Abduh gibi zekalar, liberalizm ile faiz arasındaki bağın farkına vardıklarından, eğer ümmetin kalkınması buna bağlı ise, bireysel kâr ve amaçlara dönük olmaması kaydıyla faize bile fetva verebilecek raddeye gelmişlerdi. Bu yaklaşım tarzı "faiz" ile "riba"nın ayrı ayrı şeyler olduğunu

öne süren veya enflasyon oranını aşmayan fazlalığın faiz olamayacağını savunan görüşler bugün de sürmektedir.

Bu temel bakış açısı nihayetinde İslâmcıların üçüncü bir paradoksunu gündeme getiriyordu ki, o da İslâmî anlamda yeni bir siyasal model arayışlarında İslâmî ana değerler ile Batılı siyasal modeller arasında kurulan analojilerde, yerli yersiz benzetmelerde kendini göstermektedir.

İlk anayasa hareketleri başladığında, (Tunus'ta 1861, Osmanlı'da 1876) gündemde yer alan en önemli mesele Meşrutiyet rejimiydi. İlk İslâmcı nesil, Padişahın yetkilerini sınırlandıracak, halka daha özgür katılım ve muhalefet imkânı tanıyacak ve tabiî çok partili hayata açık olacak Meşruti rejimi desteklemekten geri kalmadı. Sadrazam Mithat Paşa'nın yakın adamlarından Kadı Seyfeddin Efendi'ye göre "Meşrutiyet rejimi, Kur'ân ve Sünnet'e dayanır." Filibeli Ahmet Hilmi Efendi bu yönde yazılar yazdı. Türkiye ve İran'da buna başkaları da eşlik etti.

Avrupa'dan esen kuvvetli siyasi rüzgar, Fransız devriminin ideallerini, kardeşlik, eşitlik ve hürriyet gibi kavramları İslâm dünyasına taşırken, yine İslâmcılar bunların İslâm dinindeki karşılıklarını arayıp bulmakta gecikmediler. O tarihlerde bu yanlış analojiye sadece Sait Halim Paşa karşı çıkacak ve İslâmî siyasi model ile mesela demokrasinin farklı toplumların tarihî tecrübelerinin ürünü olduklarını söyleyecekti. Yine Hegelyen felsefe, toplumu modernleştirme amacı olan ulus-devlet ideolojisini güçlendirince, İslâmcılar, özellikle bunlardan M. Reşit Rıza, Ali Abdurrazık ve Seyyid Bey, Hilafet yerine İslâm devleti ve cumhuriyet fikrinin tarihî ve fıkhî temellerine işaret ettiler.

Aslında burada da ciddi bir paradoks vardı. Çünkü İslâmcılar, son tahlilde İslâm Birliği temelinde evrensel bir siyasal model düşünüyorlardı; oysa Hilafet yerine modern devletin, kuruluş ve kurumlarıyla İslâm'daki karşılığını bulunca farkında olmadan ulus-devlete de merşuiyet kazandırıyorlardı. O dönemin yapısal şartlarında demokratik düşünce bugünkü formasyonunu kazanmış değildi, demokrasiyi samimiyetle savunanlar, bir yönüyle ulus devletin siyasi alt zeminine işaret ediyorlardı.

Benzer bir çelişki yine analoji yoluyla çok partili hayata dayanan demokrasiler karşısındaki tavırlarında da görülür. Demokrasi, hakim bir

dalga şeklinde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkıp faşizm gibi otoriter rejimlerin yerini alınca, kimi İslâmcı yazarlar özellikle Sünni siyasi gelenekte ağırlıklı yer alan "seçim, biat ve şûra" kavramlarını ön plana çıkararak İslâm'ın zaten demokrasiden başka bir örgütlenme modelini öngörmediğini öne sürdüler. Bunun bir sonucu olarak Endonezya, Malezya, Pakistan, Türkiye, Sudan, Tunus ve Cezayir'de siyasi partiler kurup siyasi iktidar mücadelesine katıldılar; hatta Malezya, Pakistan, Sudan ve Türkiye'de ya tek başlarına iktidar oldular veya koalisyon ortağı olarak iktidara katıldılar. Bir başka ve daha baskın bir söyleme sahip olan yazar grubunun devlet tasarımları "adil bir yönetici ve erdemli bir toplum"u inşa etmeye dönük totaliter ve baskıcı bir rejimde ifadesini bulmuş oldu.[2]

Sonuç: Soru yanlış mı soruldu?

İyi niyet ve büyük bir çaba ile ümmetin kurtuluşu için çareler arayan ilk nesil İslâmcıların sorduğu sorunun yanlış olup olmadığını anlamak için kendimize şu suali soralım: Yakın tarihimizin düşünce ve siyasi hayatında etkileyici bir yeri ve önemi olan İslâmcıların yaşadığı zengin pratik tecrübe, ortaya koydukları düşünce mirası ve geliştirdikleri ilginç argümanlardan nasıl bir sonuç çıkarmak gerekir?

"İstense de istenmese de, dönüşsüz bir olgu, yeryüzünün kaderi ve dünyaya bakışımızın a priori biçimi haline gelen modernlikten kaçmanın mümkün olmadığını" savunan İranlı Daryüs Shayegan'a göre, İslâm'ı kamusal alanın dışına itip modernleşmekten başka çıkar yol yok. Aksini düşünen Fazlur Rahman'a göre ise, İslâm modernleşmek zorundadır; yoksa arkaik bir din, folklorik bir kültür durumuna düşmekten kurtulamaz.

Anlaşılıyor ki, hâlâ tartışılan konu: "İslâm modernleşebilir mi", sorusudur.

Bu soruya doyurucu bir cevap bulabilmek için bugünkü durumda İslâmcı akımlara ilişkin genel bir değerlendirme yapmak gerekir.

1. Öncelikle İslâmcı akımların –İran hariç– kendi başlarına herhangi bir yerde siyasal iktidara gelemediklerini ve bir şekilde geldikleri yerlerde

---

2 Daha geniş bilgi için bkz. *Modern Ulus Devlet*, 2. Bask., İstanbul, 1998

de uzun bir süre iktidarda kalmadıklarını gözlüyoruz. Bu, en elverişli şartların coğrafyası olan Pakistan'da ve Mısır'da bile böyledir. Bunun mühim sebeplerinden biri, acaba toplumsal sözcüler konumunda olan belli başlı İslâmcıların giderek "aydın bir kimlik"e bürünmeleri ve seçkinci (elitist) bir zümre durumuna düşmeleri olabilir mi?

İlk gözlemler, Pakistan'daki Cemaat-i İslâmî, Mısır'daki İhvan-ı Müslimîn ile Türkiye'deki Refah Partisi (MNP-MSP-RP-FP ve SP)'nin –bunların geniş bir kitlesel desteğe sahip olmadığı söylenemez; ancak bu demokratik yarışın alanıyla mı sınırlı, yoksa İslâm'ı sosyal ve siyasi idealleriyle içselleştirip toplumsallaşması hedefine yönelmiş bir destek mi olduğu konusu henüz test edilebilmiş değildir– benzer tecrübelerden geçtiklerini, hareketlerin belli başlı önder ve sözcülerinin modern dünyayı iyi tanıyan ve fakat köklü İslâmî bir eğitimden geçmiş ulema kökeninden çok, sadece Batılı eğitimden geçmiş mühendis, teknokrat, aydın-yazar, gazeteci, bürokrat veya profesyonel politikacı olduklarını gösteriyor.

Gözlendiği kadarıyla yakın tarihimizin tek istisnası Ayetullah Humeyni ve onun önderliğinde ulemanın ve halkın katılımıyla 1979'da gerçekleştirilen İslâm devrimidir. Devrim ve İmam Humeyni, ulemanın sadece İran'da güçlü bir konuma sahip olduğunu ve toplumsal önderlik yapabilecek formasyonu taşıdığını göstermektedir. İslâm devrimi, ikinci nesil İslâmcıların en yüksek düzeydeki başarısıdır ve fakat bu tecrübe de kendi içinde yasal bir mahalefete ve yaygın hoşnutsuzluklara yol açmıştır. Bu tecrübenin bize öğrettiği önemli derslerden biri, İran'da toplumsal önderliği elinde tutan ulemanın üç cumhuriyet (benim tanımıma göre Birinci Cumhuriyet: 1979-1989; İkinci Cumhuriyet: 1989-1997; ve Üçüncü Cumhuriyet: 1997 ve sonrası) sonunda kendi içinde derin bir ihtilafa düşmüş olmasıdır.

Sünni dünyanın genelinde gözlenen olgu ise; ulemanın giderek fonksiyonsuz bir kimliğe bürünüp gelişmeleri etkilemekten uzak bir konumda oluşudur.

Eğer bu tespit doğru ise, başlangıçta devlet içindeki konumu ve geleneğe bağlılığı ile değil, bağımlılığı dolayısıyla ulemayı ve Müslüman halkı gündelik yaşayışında her şeyiyle horlayan ve değerlerini inkâr eden laik-aydınlara karşı çıkarken, İslâmcılar ortada ve ara bir yerde kalmışlar demek-

tir. Ancak sözgelimi Türkiye'de 1960'lardan sonra başlamak üzere İslâmcı hareketlerde önderlik giderek aydın bir kimliğe doğru eğilim göstermektedir. İran dışında, Türkiye, Mısır ve diğer halkı Müslüman ülkelerde geleneksel ulema etkisini hemen hemen tümüyle kaybetmiş durumdadır. Bu durum, eğer "ulema ve aydın boyutu olan yepyeni bir kişilik profili" çizip çıkaramazsa politika, kültür, bilim, sanat ve düşünce düzeyinde gelişen İslâm ile geniş halk kitleleri arasında süren yabancılaşmanın giderek artacağı anlamına gelebilir. Ve fakat aksi olursa, hiç değilse belki uzun sürecek bir geçiş dönemi için bu uygun bir çıkış olacaktır.

Böyle bir şey mümkün mü? Evet veya hayır deme konusunda herkesin tereddütleri var. Ancak şunu söylemek mümkün:

1. İslâmcı gelenek, gerçek anlamda ne ulemanın yerini alabildi ne de şimdiye kadar yeni bir kişilik profili geliştirip halkın sözcülerini türetebildi. Bu, henüz aşılamamış genel bir krizdir.

2. Geniş ölçüde İslâmcı akımların bir ürünü olan İslâmî hareketler, modern dünyaya karşı salt siyasal modeller geliştirip önderleri ağırlıklı olarak entelektüel ve fikrî uğraşılar içinde olduklarından, gündelik hayata ilişkin geçerli pratikler geliştirememektedirler. İslâmî uyanış genel ve sürekli bir olgu olmakla birlikte, bu, ya konjonktürel gelişmelere bağlı olarak bir med ve cezir seyri izlemekte veya pratik çözümsüzlüğün arttığı zamanlarda fikri kaynakla bağlar koparılmaktadır. Bu, özellikle "aydın tonu belirgin" ikinci nesil İslâmcılar (1947-1997)'ın karakteristik özelliği sayılır.

3. Önderlik ve pratikle ilgili bu sorunlar yanında İslâmcı akımın en büyük başarısı ve katkısı şüphesiz İslâm dinini kendi tarihî sürekliliği içinde laik dünyaya teyid ettirmesi, İslâm'ın miadını doldurmuş bir din olmadığını; aksine yaşayan, canlı, dinamik ve meydan okuyan kutsal bir gelenek olduğunu açıkça ve somut olarak ortaya koymasıdır. Bütün yanlışlarına ve hatalarına rağmen, bugün dünyanın tanık olduğu kapsamlı ve iddialı İslâmî uyanış ve hareketliliği yakın zamanların İslâmcılarına borçluyuz.

4. Buna bağlı olarak İslâmcılık akımları, Tarihsel İslâm ile Reel İslâm'dan farklı, Kur'ân'da ifadesini bulan Sahih İslâm'ın altını kalın çizgilerle çizdiler. Bence bu da büyük bir katkıdır. Reel İslâm, gerçekten sayısız hurafe, bid'at, ne olduğu belirsiz geçmiş gelenek, yerel alışkanlıklar, yaban-

cı kültür, din ve adetlerle karışmış bir inanış ve davranış biçimidir ve bunu arka planda besleyen doğru ile yanlışın birbirine karıştığı Tarihsel İslâm'dır. İslâmcılar, belki ilk selefi bakış açılarından hareketle, 14 yüzyıllık zengin bir geleneği atlayıp Asr-ı Saadet'in saf ve arı İslâm'ına ulaşmanın mümkün olduğunu düşündüler; ama bu düşünüşleri bugün bizlerin Tarihsel ve Reel İslâm'ı Sahih İslâm'la, yani Kur'ân ve Sahih Sünnet'le yeniden kritik edip İslâmî olanı İslâmî olmayandan ayırt etmemize de yardımcı oldu.

Bu kendi bağlamında yararlı bir çaba olmakla beraber, aşırılaştırılmış şekli geleneğin kendisine ve tasfiyesine yönelmiş hareketlere de kaynaklık etme tehlikesini içinde barındırır.

Bu açıdan bakıldığında, İslâmcılar'ın üç maddede özetlediğimiz; a) Kur'ân ve Sünnet'e dönüş, b) İctihad kapısının açılması, c) Yeni bir uyanış ve Batı saldırganlığına karşı mukavemet için cihat ruhunun uyandırılması yönündeki çözümleri hâlâ geçerlidir ve esasında başka seçenek yoktur.

Belki bütün bunlardan sonra yeni bir soruyu sormanın zamanıdır.

Yeni bir soru: İslâm'ın modern dünya'ya cevabı nedir?

İslâmcılar'ın başından beri şu soruyu sorduklarına işaret ettik:

"İslâm dünyasının gerileme sebepleri nelerdir?"

Gerek İslâmcı akımların yaşadığı zengin tecrübelerden, gerekse global anlamda modern dünyanın geldiği noktadan ve belki de yeryüzü gezegenini tehdit etmekte olan yakın ve orta vadeli tehlikelerden hareketle, bu sorunun yanlış sorulduğunu, ana problemin de aynı şekilde yanlış vaz'edildiğini söyleyebiliriz. Eğer bazılarımız için bu soru hâlâ anlamlı ise, bu bazılarımız, İslâm dünyasında bir "gerileme"nin hâlâ sürmekte olduğunu kabul ediyorlar demektir. Bu, zımmen bugün bütün dünyanın ve gezegenin başına sayısız felaketi getiren modern bakış açısının gerisindeki Kartezyen felsefe, bilimsel yöntemle elde edilmiş değerden bağımsız mutlak ve kesin pozitif bilgi ile evrenin mekanik tasavvurunun doğruluğunu ve geçerliliğini de kabul etmekle aynı şeydir. Zira geldiğimiz noktada Batı'nın yakın tarihinde kaydedilen bu gelişmenin onun Aydınlama sayesinde elde

ettiği yeni dünya görüşünden ayrı düşünülemeyeceğini bize göstermiştir. Söz konusu dünya görüşüne vücud veren seküler/laik, profan, sömürücü ve tahripkâr paradigmanın içerdiği kurucu ilkeler, temel felsefi varsayımlardır. Bu durumda bizim "geri" kalışımızın "niteliği" üzerinde yeni bir tartışma açmak gerekir. Bu ise bizden önceki İslâmcıların gündemini tekrar etmek olur.

Kuşkusuz geneldeki İslâmcı akım ve hareketlerin, modern dünyayı var eden kurucu ilkeler bağlamında, laik ve tahripkâr paradigmayı yeterince sorguladıkları ve onun öngördüğü modern hayat biçimine muhalif, alternatif veya hiç değilse farklı hayat biçimleri tasarlayıp önerdikleri söylenemez. Bu trajik ve paradoksal durumun en açık kanıtı, birçok İslâmi hareket ve partinin özünde dünyevi ve ulusal hedeflere yönelmiş olmalarıdır. Ulusal hedefler ile toplumsal refah arasında yakın bir bağlantı var. Ümmetin bir parçasını refaha kavuşturmak isteyen bir hareket, hangi ölçülerde İslâmî olursa olsun, son tahlilde bu hareket ulusal olmak zorundadır. Ulusallaşmış bir İslâmcı hareketin nihai talebi, "İslâm âleminin liderliği"ne sahip çıkmak şeklinde somutlaşır. Oysa temel bir İslâmî talep olarak, ümmetin kendi liderliğini kendisinin üstlendiği bir Felah Toplumu'na ulaşması değil mi? Benzer dünyevi ve ulusal (milli) talepler, Mısır, Türkiye, Ürdün, Pakistan vb. ülkelerde faaliyet gösteren İslâmî akım ve hareketlerde açıkça gözleniyor. Bir diğer önemli nokta şudur:

Modern proje, bütün dünyaya yayılıp bütün ülkeleri birer refah toplumu seviyesine getiremez. "Din ve Modernizm" adlı çalışmamızda göstermeye çalıştığımız gibi, buna dünyanın fiziksel kaynakları yetmez, gezegenin canlı hayatı dayanamaz. Düşünün ki Çin ve Hindistan, Almanya ölçeğinde araba kullanıp fabrika bacası tüttürecek olsa, bütün yeryüzündeki hayat bir haftada söner. Hindistan, bir yıllığına Hollanda ayarında tarımda gübre kullanacak olsa, bugün dünyanın bilinen kaynaklarının 3.5 katını bulması gerekir. Halbuki dünyanın kaynakları buna yetmez.

Kaldı ki bu modern projenin bizim gibi ülkeler için bir illüzyon olduğunu sanayileşmiş ülkeler biliyor ve fakat mevcut eşitsiz durumun devamını sağlamak amacıyla günün birinde onlar gibi kalkınabileceğimizi, bunun için de serbest piyasa ve liberalizasyon politikalarını benimsememiz

gerektiğini telkin edip duruyorlar. Bu, kendi hatırına yani bizzat serbest ekonominin doğası itibariyle değil, fakat aktüel uluslararası ilişkilerin doğası ve düzeni açısından kesin bir aldatmacadır. Güçsüzler, güçlülerin kalkınma programlarını uyguladıkça, onlar daha çok zenginleşecek, güçsüzler ise daha çok yoksullaşıp güçten düşecek. Sanayileşmiş ülkelerin dünya nüfusu içindeki payları yüzde 17 iken, dünya kaynaklarının yüzde 80'ini kullanıyorlar ve yakın bir gelecekte her 10 kişiden 9'u yoksulluk içinde kıvranırken ancak bir Kuzeyli refah içinde yaşayacaktır. Bu her şeyi yeterince anlatmıyor mu?

Böylesine acımasız, tahripkâr ve bütün canlı hayata son vermeye yönelmiş modern bir dünyada, elimizde ekonomik ve teknolojik kalkınma programları ile kitlelere refah, zenginlik ve sınırsız tüketim özgürlüğü vaderek siyasal iktidarlar peşinde koşarken, hakiki ve nihai amaçlarımızın ne kadarı İslâmi olacak? Bu, İslâm kılıfı altında akıntıya kürek çekmek, çark içinde öğütülmeyi ve tabiî sonunda bütün temel iddialarından vazgeçip yok olmayı kabul etmekten başka bir şey değildir.

Yakın tarihimizde ve zengin İslâm coğrafyası üzerinde büyük deneyler yaşandı. İran'da İslâm devrimi oldu; Afganistan'da kurtuluş savaşı verildi; Pakistan ve Sudan'da Müslümanlar askerî darbe yoluyla işbaşına geldi; Malezya'da Japon modeli uygulandı ya da Pasifik modeline uyum sağlandı; Mısır'da sistemle entegre olundu; Cezayir'de demokrasi denenmek istendi; Türkiye'de ağır aksak demokrasi deneniyor; Irak, Suriye ve Libya'da askerî diktalarla, Körfez ülkelerinde dinî monarşilerle işbirliğine girildi; ya da bütün bunların dışında silahlı mücadele yolu seçildi. Ancak şu ortaya çıktı ki, İslâmiyet'i "salt bir siyasal model" şeklinde takdim etmek geçerli ve sahici bir çözüm değildir. Kabul etmek lazım ki, bugünkü İslâmî hareketler ta başından beri saydığımız nedenlerle Batı modernizmine karşı alternatif bir proje sunamıyorlar.

Bu da şunu gösteriyor ki, 60'lı ve 70'li yıllarda hayli önemli olan "İslâmî bir iktidara nasıl ulaşılabilir?" sorusu bugün büyük ölçüde anlamlı olmaktan çıkmıştır. Çünkü siyasi iktidara gelen Müslümanlar, alternatif bir dünya sunamadılar, modernliği kötü bir biçimde kopya ettiler ve onun kültürünü tüketmekle yetindiler. Şüphesiz bundan, Müslümanların her türlü

siyasi taleplerinden vazgeçmeleri, onların temel hak ve özgürlüklerine saygısı olmayan rejimlere ses çıkarmadan baskılara boyun eğmeleri gerektiği gibi abes bir sonuç çıkarılmamalıdır. İslâm, diğer bütün dinlerden farklı olarak siyaset olmadan olmaz; ama salt siyasete de indirgenemez. Modern bağlamında salt siyaset, özerkleşmedir ve hedefi salt dünyevi iktidar, maddi başarı ve refahtır. İslâmcıların ilk sorgulamaları gereken bu olmalı.

Çözüm, siyasi talepleri içine alan, meşru siyaseti bütündeki yerine oturtan ve fakat salt siyaseti ve siyasi talepleri de aşan evrensel bir ümmet ve medeniyet projesidir. Bu projenin Batı ile mutlak bir çatışma içine girmesi de gerekmez. Belki işbirliği ve karşılıklı diyalog yoluyla da insana yeni ufuklar gösterilebilir.

İslâm dünyasında acil çözüm bekleyen temel sorunlar var; elbette bunlar görmezlikten gelinemez: Yoksulluk, parçalanma, cehalet, baskı rejimleri, ahlâkî zaaflar, İslâm adına işlenen yüz kızartıcı suçlar vs.. Ama biz beşerî, maddî, fikrî ve tabiî kaynaklarımızı birleştirip bütün bunların altından kalkabiliriz. Bunun da yolu ümmet temelinde çoğulcu, katılımcı, sivil ve alternatif evrensel çözümler öneren sahih İslâmî bir projeden geçer.

Hıristiyanlık kendi tarihsel tecrübesine mahkum ve bir kanadıyla modern dünyanın suç ortaklığına katılmış bir dindir. Şimdi kendini yeniliyor ve tarihinden özür diliyor. Yahudilik, evrensel bir iddia değildir. Doğu dinleri ise ölmüş kültürlerdir, kolayca sekülerleşip modern dünyaya uyum sağlayabiliyorlar.

Geriye dünyada iki rakip güç kalıyor: Bunlar da manevi ve ahlaki hiçbir denetimi kabul etmeyen Batı modernizmi ile Allah'ın kucaklayıcı rahmeti olan İslâm. Eğer bu dinin müntesipleri, İslâm'ı evrensel bir kurtuluş yolu olarak sunabilirse, bu, yalnız İslâm dünyasının değil, bütün acılı insanların, kısaca dünyanın ve gezegenin kurtuluş umudu olacaktır.

Öyleyse İslâmcıların geçen yüzyılın sonlarında ortaya attıkları "İslâm dünyasının gerileme sebepleri nelerdir?" sorusunu, gelin biz bu yeni yüzyılın başında hep birlikte şöyle sorup doğru cevabını arayalım:

"İslâm'ın modern dünyaya cevabı nedir?"

Bu çalışmanın son bölümünde bu soruya ve bu soruya verilebilecek muhtemel cevaba dönme fırsatını bulacağız.

SOSYOLOG VE İSLÂMOLOGLAR'IN OKUMA BİÇİMİ



İnsanlar her nedense galat-ı meşhur bilgilere tuhaf bir anlayış gösterirler. Çoğumuz bazı şeylerin yanlış olduğunu bile bile gündelik hayatımızda sürdürüp dururuz. Her halde sanıldığının aksine özellikle dilde süren galat-ı meşhurları sadece formel eğitim seviyesi düşük kitleler kullanmaz, fakat farkında olsun olmasın, aydınlar, bilim adamları ve araştırmacılar da kullanır.

Osmanlıca güzel deyim olan "galat-ı meşhur", yaygın, şöhret bulmuş yanlışlık demektir. Bir yanlışın şöhret bulması yaygın kullanımı oranında olduğuna göre bunun yaygın kabulle de bir ilgisi olması gerekir. Öyledir de. Ama yine de öyle olması, yanlışın "doğru"nun yerine ikame edilmesi demek değildir. Doğru doğrudur, yanlış da yanlıştır.

Tuhaftır, bir galat-ı meşhur insanlar tarafından örf seviyesinde kabul görünce, hukuk da onu tanır ve sözgelimi, hukuki bir ihtilafta taraflardan birinin firma ismi "Yıldız kaşık-bıçak satış-bayii" ise, firmanın iştigal konusu Türkçe "satış"ın yanına aynı anlamdaki Arapça "bayii" de eklenir. Kuşkusuz "satış-bayii"liği, "denize nazır-manzaralı daireler" gibi masum ve tamamen dille ilgili bir yanlışlıktır. Oysa kimi zaman galat-ı meşhurlar birbiriyle çelişen iki ayrı ve karşıt önermeyi içerebilirler. Belki bu olaya genel olarak paradoksal ifade biçimi diyebiliriz. Burda dile sızmış bir yanlışlık, başta dilde genel geçer kuralları olmak üzere, yöntem ve mantıkla ilgili kuralları da aşma başarısını gösterir. Bu türden köklü yanlışlıkların önüne

geçmek için Araplar genel bir kural geliştirmişlerdir: "Zıttani la yectemiani = iki zıt bir arada olmaz." Yani paradokslara karşı kurallı önlem.

"Modern Mahrem"

Dikkatli bir araştırma ürünü olduğu anlaşılan Nilüfer Göle'nin "Modern Mahrem" kitabını görünce[1] "işte bir paradoksal durum daha" diye kalbimden bir düşünce geçti. Öyle anlaşılıyor ki, paradoksal tutumlar sadece soyut kavramlar dünyasında olmaz; gündelik hayatımızda pratik tutum alışlarımızda da bu türden çok sayıda paradoks var ve bazan insan olarak bizler bunların farkına varmaksızın yaşantımızı sürdürür dururuz. Göle'nin bir sosyolog olarak ele aldığı konu paradoksal bir gerçektir ve modern dünya içinde ve bu dünya karşısında belli bir tutum almaya çalışan biz Müslümanların paradoksudur. Nitekim "iki karşıtın bir araya gelemeyeceği durum" dediğimiz şey, kamusal mekanlarda ve televizyon ekranlarında "tesettür defileleri" şeklinde gelmektedir. Gerçeklik paradoksal olabilir, ama Hakikat'in kendisinde paradoks olmaz.

Bu hayli ilginç fenomende "modern" ve "mahrem" arasında uygun bir uzlaşma zemini mi kurulmakta, yoksa "modern" "mahrem"e ya da tam aksine "mahrem" "modern olan"a mı dönüşmektedir? Bu sorunun cevabı fenomenin kendisi kadar önemlidir.

Fakat önce herhangi bir zihin karışıklığına sebebiyet vermeden, niçin "kalbte düşündüğümü" ya da zihinsel bir faaliyetin nasıl oluyor da kalp evreninde cereyan attiğini izah etmekte yarar var. Aslında sebebi basit: Madem ki konumuz "modern(ite)" veya "modern(izm)"dir. Şu halde modern olan ile olmayan arasındaki ilk esaslı ayrımın "kalb" ile "beyin (kafa)" arasında kurulan ilişkinin yanlış vazedilmesinde ortaya çıktığını söylemekle işe başlayabiliriz.

Modern olan, bütün fikrî, entellektüel ve bilimsel faaliyetin merkezinin beyin olduğunu varsayar; Japon, Çin, Hind, İran, Babil, Mısır, kısmen Yunan ve İslâm geleneklerine göre ise insani faaliyetin merkezi beyin değil kalptir. Kur'ân modernlerin anlamakta güçlük çekeceği açıklıkta "düşünen kalp"ten (A'raf, 7/179) söz eder. Bizler modernizmin ilk kilometre taşlarından

---

1 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, 1991.

biri olan Descartes'tan bu yana akıl, düşünme, anlama ve araştırma gibi gerçek entellektüel faaliyeti kalpten beyine taşımaya alıştırıldığımız için, bu türden "yabancı" bir epistemenin ne anlama geldiğini kavramakta güçlük çeker, şaşırırız. Oysa daha şaşırtıcı olanı, salt matematiksel, mekanik ve maddi zekanın aklın yerine geçmesi ve aklın kalple ilişkisinin kesilmesiyle büyük bir epistemolojik kopuşa uğraması değil mi? Çünkü modernizm dışı varsayıma göre, aklın da merkezi, kafatasının içini dolduran ve ne idüğü belirsiz beyin değil, yine kalptir. Belki de ortodoks modernler, "Kendisiyle akletmedikleri kalpleri olanlar" (Hacc, 22/46)dır.

Bu söylenenleri bir suçlama kabul etmek gerekmez. Ben bir durum tespiti yapmaya çalışarak, Modern Mahrem'in geri plandaki paradoksuna işaret etmek istiyorum. Nitekim bir sosyolog sıfatıyla Nilüfer Göle'nin de bir "durum tespiti" yaptığını varsayabilir, ancak bu "paradoksal durum"un objektif ve tarafsız bir fotoğrafını çekmekten çok resmini yapmaya çalıştığını düşünebiliriz.

Şimdi bu epistemolojik ayrımdan hareket edecek olursak, modernitenin, kalbin yerine kafatasının içine kartezyen felsefenin, dualist bakış açısının yerleştirilmesi, organik evren görüşü yerine mekanik dünya telakkisinin geçirilmesi ile bütün bilgi türlerinin pozitivist ve bilimsel bilgiye indirgemesi olduğunu ve mahremin referansı olan ilahi ve kutsalın da bunun tam aksi sayıldığını söylemek mümkün görünüyor. Modernizm, beynin, kalbe, maddi zeka ve nicel becerinin nitel olana, kısaca entellektüelizme baskın çıkması olayıdır ki, dilerseniz kalbe "entellektüel-akıl", beyin faaliyetinin ürünü olan şeylerin toplamına "ration-akıl" diyelim.

Benzer bir ayırımın "modern" ile "mahrem" arasında da yapılabileceğini düşünüyorum. Diğer her alanda olduğu gibi bu alandaki ayırım, karşımıza iki ayrı değer sistemi ve buna bağlı iki ayrı referans sorununu ortaya çıkarır. Bu anlamda modernizm ve mahremlik birbirinden tamamen farklı ve fakat ikisi de kendi dünyalarına birer atıftırlar. Gerçi Göle'nin kitabı özelde kadın sorunu üzerinde yoğunlaşmış, ama geneldeki araştırma objesi Modernizm ile Din konusudur. O halde bizim de burda tartışmamız gereken Modernizm karşısında belli itiraz ve meydan okuyuşları olan "Din" konusu olacaktır.

Bu konuda gerek Modern Mahrem kitabı, gerekse genel standart algılar bakımından içinden çıkılması hayli güç zorluklar var. Belli ki Göle de, genel kabulün dışına çıkma gereğini duymayarak Din ile Geleneği hemen hemen aynı anlamda kullanmaktadır. Böyle olunca Modernizm karşısında yer alan Din'in niçin daha işin başında sahip olduğu dezavantajlar dolayısıyla kolayca direnç gösteremeyeceği, adeta modernite taraftarlarına sağlam bir güvence şeklinde takdim edilir ve satır aralarında paniğe kapılınılacak ciddi bir durum olmadığı yolunda rafine yöntemlerle telkinlerde bulunulur. Durum bu tarzda vazedildiğinde modernizmin çoğunlukla haklı olacağı açıktır; en azından modernistler. Haricî taktiğiyle "hak bir sözü batıl uğruna" kullanmayı pek becerdiklerinden kolayca zihn-i müşevveş durumunda olan çok sayıda insanı hemencecik ikna etmekte güçlük çekmezler. Nitekim, Batılı olmayan toplumlarda saldırıya geçtiği her yerde modernizmin karşısına Gelenek çıkartılmış, ama herkes biliyor ki Modernizmin nihai amacı Din'le hesaplaşmak olmuştur. Oysa Geleneğe indirgenmiş bir Din ile Gelenek arasında, duruma göre hem mahiyet hem de derece farkı vardır. 1950'lerden bu yana gözlediğimiz şu ki, modernitenin fethe çıktığı hiçbir toplumda, ne Gelenek ne de Geleneğe indirgenmiş Din uzun ömürlü olabilmiştir. Çünkü bu kavganın galibi hep modernizmdir.

Yakından bakıldığında içinde yaşamakta olduğumuz zamanların trajedisinde rol oynayan üç önemli aktör görülür. Bunlar da sırasıyla Modernizm, Gelenek ve Din'dir. Bu üç fenomen arasında ne türden doğrudan veya karşıt ilişkiler kurulabileceği halen sürmekte olan bir tartışmadır. Ben kişisel olarak, Din'in bazı durumlarda ve en azından formel olarak Modernizm'le örtüşebileceğini, bunun yanında modernlik öncesi Gelenek'in Din'le daha sıkı bağlar içinde olduğunu düşünmekten yanayım. Ama bu, ne dinin modernlik ne de gelenek olduğu anlamına gelir. Modernizmin geleneğin aşındırdığı ve suistimale uğrattığı bazı insan ilişkilerini hukuki güvenceler altına aldığı doğrudur; sözgelimi kadınların miras (Nisâ, 4/12) ve seçme-seçilme haklarını (Mümtehine, 60/12) hem kurumlaştırma hem hukuken güvence altına alma örneğinde olduğu gibi.[2] Niyeti, amacı ve eşitleştirici

2 Daha geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991, 1, 355 vd.

nisbeti tamamen farklı olsa da, modern bir projenin, Gelenek tarafından elinden alınmış bir hakkı kadına vermesi, bu hakka modernlikten gelen bir talep olması dolayısıyla karşı çıkmanın referansı Din değil Gelenek'tir. Çünkü yedinci yüzyılın ilk çeyreğinde kadını mirasta hak sahibi kılan, ondan Biat almayı önşart sayan bir Din ile bu haklara hiçbir işlerlik kazandırmayan Gelenek arasında örtüşme değil, derin bir çatışma vardır.

Nihayetinde Din, kendi vazgeçilemez değerlerini kurucu öge durumunda gördüğü Gelenek'i meşru görür. Gelenek, referansı dinî olan değere yabancılaşıp formuyla dejenerasyona uğradığı zaman hem meşruiyetini hem işlerliğini kaybeder.

Öyleyse yayınlarında olabildiğince nesnel ve titiz davranması beklenen sosyal bilimcilerin,[3] bu üçlü ayrımın yeterince farkında görünmemesi ve Gelenek ile Din'in ortak paydası şeklinde takdim ettiği Mahrem'in karşısına Modern(izm)'i çıkarması şaşırtıcı bir eksiklik değil mi?

Sözkonusu eksiklik, hem zihinsel hem pratik hayatımızda sürmekte olan genel paradoksun bir belirtisidir. Çünkü kadını, kendi özel tanım ve fonksiyonel profilinde "görünür" kılıp kamusal alana çıkaran Modernizm karşısında hem Din hem de Gelenek ortaklaşa Mahrem alanı önplana çıkarıyorlar. Durum bu olmasına rağmen, peki, acaba en dipte süren çatışmanın gerçek dinamikleri yeterince su yüzüne çıkmış oluyor mu? Bana sorarsanız hayır, çünkü bütün İslâm dünyasında Din ile Modernizm arasında olduğu kadar, Din ile Gelenek arasında da ciddi bir ayrışma çabası ve mücadelesi var. Bu ayrışma çabaları Yahudi, Budist ve Hıristiyan âleminde de sürüp gidiyor. Eğer bu durum tespitinin ciddi bir anlamı varsa, bu durumda sorun sandığımızdan zor ve hayli karmaşıktır. Dışarıdan bir gözlemcinin –ki aslında bu çatışma ortamında "dışarıda" kalan hiç kimse yoktur; ne sayın yazar, ne onun kitabını eleştiren ben ve ne de kitabı ve bu yazıyı dizen kişiler– bunun yeterince farkına varması bazı bakımlardan beklenemez. Zamanımızın yaşanmakta olan trajedisini oynayan üç aktör, çoğu zaman birbirlerinin sahne kıyafetlerini giymekte, fakat kendi özgün

3 Benzer bir örnek için bkz. Abdullah Laroui, *İslâm ve Modernlik*, Çev. Ayşegül Yaraman-Başbuğu, İstanbul, 1993.

rollerini oynamaktadırlar. Bu açıdan bizi her zaman söylem biçimleri ve formların yanıltabileceğini hesaba katmalıyız.

Geleneksel formun modern(ist) içeriği

İslâm dünyası genelinde kendine özgü deneyimiyle, Türk modernleşme hareketinin bir türlü içinden çıkamadığı temel bir sorunu var; o da form ile içerik arasında yapılacak tercihlere verilecek önceliklerle ilgili görünmektedir. Bu konu 200 yıllık Batılılaşma macerasının en önemli gündem maddesidir; ne var ki İslâm dünyasına, Asya, Afrika ve Latin Amerika gibi ülkelere modernizmi öneren Anavatan durumundaki belli başlı Batılı merkezlerde konunun son yıllarda daha yoğun tartışılmaya başlandığı gözleniyor. Bu, izlenen projenin genelde Asya, Afrika ve Latin Amerika'da uğradığı başarısızlık dolayısıyla mı, yoksa özellikle İslâm dünyasında karşılaşılan sert (radikal, extrem, fanatik, entegrist, fundamentalist vb...) tepkiler dolayısıyla mı, değiştirilmek istendiği yeterince açık değil.

Ancak şu bir gerçek ki, 1979-89 yılları arasında İmam Humeyni ile dolu dolu geçen İran tecrübesi herkesi konu üzerinde yeniden düşünmeye sevketti. Gerçi İmam Humeyni siyasal, askerî ve ekonomik alanlardaki modernizmin saldırılarına açıkça karşı çıkıyordu; ama söz gelimi devletin bürokratik yapılanması, yeni bir kültür tanımı, eğitim, teknoloji transferi ve uluslararası ticaret gibi konularda da nereye kadar anti-modernist olduğu tam olarak test edilemedi. Ancak bazı ipuçları da yok değil elimizde. Sözgelimi hayatı boyunca Batı'da ve İran'ın laik üniversitelerinde yetişmiş aydınlara karşı Kum medreselerinde yetişen ulemayı ön plana çıkarması veya "Ben Amerika'nın askerlerinden değil, üniversitelerinden korkuyorum" demesi ya da Batılı eğitimden geçmiş aydın, teknokrat ve bürokratları, tarlalarımızı terkeden Avrupalı çekirgelerin geride bıraktığı yumurtalara benzetmesi ile cübbe ve sarığıyla yaşayıp hep yer yatağında yatmayı tercih etmesi, onun modern yaşama tarzı ve araçlarıyla arasının pek iyi olmadığını göstermektedir.[4] Bana öyle geliyor ki, Daryush Shayegan'ın bütün iddi-

4 Bkz. Ali Bulaç, *Ulema Geleneğinin Devrimci İmamı*, (Ed. Daru't-Takrib, İmam Humeyni içinde) İstanbul, ty. s. 41-66.

alarına rağmen,[5] Humeyni'nin kafasında radikal bir kopuş fikri vardı. Bu konuda iyice araştırılması gerektiğini düşündüğüm üç isim var, bunlar da Humeyni, Gandî ve Senusî(ler)dir. Bu üçünün kısmi yaklaşımlarını belki Mao'da ve hatta bir ölçüde Che Guavera'da da gözlemlemek mümkün.

Ama Türkiye'de yaşadığımız deneyim, hiçbir zaman bu türden muhalif söylemlere ne ilgi gösterdi ne de meşru kabul etti. Bunu Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet modernistleri ölçüsünde anti-modernistleri için de sözkonusu edebileceğimizi düşünüyorum. Buna İslâmcıların bir bölümünü de dahil edebiliriz.

İki taraf arasındaki çatışma başından beri form ile içerik ilişkisi ve buna bağlı izlenecek yöntemler konusunda sürüp gidiyor. Bu alanda Batılılaşma maceramızın iki önemli (ve örnek) şahsiyeti var; bunlardan biri II. Mahmut, diğeri de II. Abdülhamit'tir. Geleneksel ulema ve halk tarafından "Gavur Padişah" sıfatını alan II. Mahmut yukarıdan, buyurgan ve otoriter yöntemler izleyerek içeriğe uygun formu da değiştirmeyi öngörüyordu. Ona göre içeriğe form değişikliğiyle varılabilirdi. Aynı ulema ve halk tarafından "Ulu Hakan Cennetmekan" sıfatına layık görülen II. Abdülhamit'e göre forma rağmen içerik mümkündür. Bu durumda yöntem aşağıdan yukarıya doğru olmalıydı. Bu çabada kolaylaştırıcı unsurlar geleneksel kurumlar, kılık kıyafet ve sosyal normların korunarak moderniteye uygun içeriklerin vurgu konusu yapılması olacaktı. İşte Japonya, Güneşin Oğlu İmparatorun kutsal kanatları altında, aileyi ve feodal yapıları rasyonel ve fonksiyonel çalışan sanayi ve ticari şirketlere uyarlayarak, hem de geleneksel olan her şeyi koruyarak modernizme geçişi başarıyla gerçekleştiriyordu. Abdülhamit'e günahını bile vermeyen Mehmet Akif gibi bir İslâmcı'nın Japon kalkınması konusunda benzer şeyleri düşünmesi anlamlı değil mi?

Sanıyorum form-içerik ilişkisi ve yöntem konularındaki bu kavgadan, Cumhuriyet'le birlikte formu koruyarak modernleşmenin mümkün olmadığını savunanlar galip çıkınca, çatışma 1950'lere kadar buzdolabına kaldırılarak ertelendi. Ama 60'lardan başlayarak ve bilhassa 80'lerden itibaren izlenen İslâmizasyon politikalarıyla bu konu bu sefer çok daha ateşli bir

5 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç -Geleneksel Toplumlar da Kültürel Şizofreni-*, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 1991.

şekilde yeniden gündeme geldi. Bu günden geriye doğru dönüp baktığımızda, Mustafa Kemal'i II. Mahmut'un, Turgut Özal'ı da II. Abdülhamit'in devamcısı olarak görebiliriz.

Bu analiz bizi her iki akımın da temelde moderniteye birer vurgu olduğu sonucuna götürmektedir. Aradan geçen 70 yıllık uzun bir deneyim sonucunda ilhamını II. Mahmut'tan alan Kemalist modernleşme projesinin yöntem ve araçlarında başarısız kaldığı bugün ayan beyân ortaya çıkmış bulunmaktadır. Abdülhamit'in referans aldığı Japonya modelini bir kenara bıraksak bile, Türkiye bunca pahalı maliyete (Hilafet'in İlgası, Harf değişikliği, Takriri Sükun kanunları, İstiklâl Mahkemeleri, Tek Parti Yönetimi, 141, 142, 163 vb. çok yüksek maliyetler) rağmen, bugün Güney Kore, Singapur ve hatta Malezya'dan bile "geri" bir konumdadır ki, üstelik bu ülkelerin "kalkınma hamleleri" birkaç yıl öncesine dayanmaktadır. 2000 yılında komşusu Yunanistan'dan 65 basamak daha düşük bir seviyede olan Türkiye, rekorlar kitabına "parası en değersiz ülke" sıfatıyla girmektedir.

Eğer Türkiye 80'lerden sonra belli belirsiz bir performans gösterebildiyse ve sözgelimi Çekoslavakya ile bazı kulvarlarda yarışacak düzeye geldiyse, bu, hiç kuşkusuz uygulamaya konulan İslâmizasyon politikalarıyla Abdülhamit yöntemlerine ağırlık vermesi sayesinde olmuştur. Tam da bu tarihten sonra medya üstüste 'irtica kampanyaları' başlattı, ama tanık olduğumuz bir başka somut gerçek var ki, o da Türkiye'yi modernleştirme konularında bilumum "mürteci ve ticani" çevrelerin diğerlerine göre çok daha istekli oldukları gerçeğidir.

Görünen şu ki, eğer Türkiye tam anlamıyla Modernizm'e geçecekse bu, ancak "irtica odakları" şeklinde tanımlanan Örgütlü Din ve bunun kanatları altında yetişen sağcı-muhafazakâr ve "dindar" kadrolar eliyle olacaktır. Bu saçma veya paradoksal bir düşünce gibi gelebilir, ancak daha paradoksal düşünceler var: Şimdilerde Türkiye'yi bu yarışta zorlayacak ve hatta geçebilecek tek İslâm ülkesi İran'dır. Ülkeyi on yıllığına modern tarihin "düz (lineer)" rayından dışarı çıkaran Humeyni'nin İran'ı değil, İslâmiyet'i bir ulus devletin meşruiyet temeline oturtan ve kalkınma hamlelerinde güçlü bir motivasyona dönüştüren yeni ve "Müslüman" İran. Bundan sonra Modernizm'in hızını sadece "din gayreti" tayin edebilir ve bu, belki de

İslâm dünyasının yeni püriten ve protestan bir ahlâk anlayışına artık adım atmakta oluşunun ilk işaretidir. Belki dikkatten kaçıyor, ama Müslüman Weberlerimiz üniversitelerde harıl harıl çalışıyorlar.

Bu yarışta herhalde Türkiye'nin dezavantajları daha fazladır. Çünkü *Kemalist yöntem ve alışkanlıklar hâlâ sürüyor.* Ve hâlâ modern dünyanın "ilim, fen ve teknolojisini alalım, ama kültür ve ahlâkını gümrükte tutalım" diyen masum modernistler "ülkeyi Ortaçağ karanlığına götürmek isteyen gericiler ve mürteciler" diye suçlanıyor. Oysa bu Ortaçağ mürteci adaylarının çoğunun mühendis, doktor, teknokrat, avukat, gazeteci-yazar vb. modern meslek gruplarına mensup oldukları, politikayı profesyonel yöntemlerle, çağdaş reklam ve tanıtım kampanyalarıyla yürüttükleri, ülkeyi ağır sanayi hamleleriyle refaha kavuşturmak istedikleri görmezlikten geliniyor. Birkaç "gariban" tarikat mensubu dışında hangi Müslüman grup üyesinin boynunda kravatı yok, saçları ve bıyıkları düzenli kesilmemiş, pantolonu ütüsüz ve hangisinin evi ve işyeri bilumum modern araçlarla (TV, video, buzdolabı, çamaşır ve bulaşık makinası, elektrik süpürgesi, bilgisayar, cep telefonu vb.) donatılmış değil? Üniversitelerdeki Müslüman bilim adamları kadar bilimin doğruluğuna inanmış başka bilim adamları gösterilebilir mi? Bu insanların nesi eksik? Onların da modern sağlık klinikleri, güzelleştirme ve zayıflama kursları, mali ve hukuki danışmanlık büroları, özgün müzikleri, dershaneleri, kolejleri, çocuk yuvaları var. Bilimde, ticarette, siyasette, eğitim ve teknolojide "geri" kalmamak için olanca güçleriyle çalışıyor, genellikle çekirdek ailelerinde ikiden fazla çocuk doğurmamaya azami gayret gösteriyorlar. Düzenledikleri "tesettür defileleri"nde podyuma çıkarttıkları hiçbir mankenin profesyonel olmadığı söylenemez. Modern usullerle çalışan faizsiz finans kuruluşları var, faiz yerine kâr dağıtıyorlar ve hatta Haşema (Hakiki Şeriat Mayosu) ve Haşedon (Hakiki Şeriat Donu) giyip denize de giriyorlar; Haşema'yı Haşebik (Hakiki Şeriat Bikinisi) icadı izlemektedir. Bu dindar modernistler için temel sorun geleneksel formun korunması, muhafazakâr alışkanlıklarına dokunulmasından vazgeçilmesi sorunudur. Yoksa bunların modern kültürün kendisine itiraz ettikleri, iktidar olduklarında şehirlerden arabaları çöllere sürüp cadde ve sokakları deve ve merkeblerle dolduracakları sadece bir "rivayet".

Sözkonusu ilginç uyarlamanın en çarpıcı örneği şu olabilir:

Bir İslâmi grubun yayınladığı aylık bir derginin iç kapağında bıyıklı dört Amerikalı mühendis resmine rastlamıştım. Biraz yakından bakınca bıyıkların Amerikalı mühendislere siyah keçeli kalemle ilave edildiğini farkettim. Resmin altında da şu yazı vardı: "İşte beklenen nesil..." Bence bu resim her şeyi açıkça anlatmaya yeter. Şöyle ki A grubu cemaate göre Amerikalı mühendis bıyıklı olursa beklenen nesil olur. B grubuna göre sakallı ve C grubuna göre sarıklı ve cübbeli olması gerekir. Yani sonuçta modernist içerik geleneksel formla bütünleşmelidir. Bu, bütün sağcı, Müslüman, dindar ve muhafazakâr geniş kitlelerin 200 yıllık derin özlemlerini ifade eden bir örnektir.

Şu halde Türkiye'deki çatışma radikal-laik modernistlerle muhafazakâr-gelenekçiler arasında bir çatışmadır. Dindar muhafazakâr kesimler, laikliği reddedip sekülerizmi kabul ediyor; radikallakler, din'den beslenen gelenek sözkonusu olunca laikliğin her şeyden önemli olduğunu öne sürüyorlar. Bu Din ile Modernizm'in karşılaşması değildir

Bu açıdan bakıldığında muhafazakâr-dindar kesimlerin niçin Avrupa'ya uzak oldukları oranda Amerika'ya yakın oldukları konusu da açıklık kazanmış olur.

Modernleşme teorisi konusunda Avrupa ile Amerika arasında derin görüş ayrılığı var. Avrupa, demokrasi, modernizasyon vb. alanlarda ilke temelinde kuramsal bir tutum izler; modernleşmenin tepeden tırnağa ve kapsamlı sosyal, kültürel değişimler yapmasını öngörür. Bunun sonucu Türk deneyimi daima kendini Avrupa'ya ve bilhassa laik ve jakoben Fransa'ya yakın hissetmiştir. Sosyal demokratlarımızın gönüllerinde yatan aslan ise çoğunlukla kuzey ülkelerinde, İskandinav toplumlarında yaşar. Sağcı-muhafazakârların kendilerine pek yakın bulduğu Amerika bakış açısına göre modernleşme politikalarında yöntem ve araçlardan çok modernitenin bizzat kendisi önemlidir. Eğer bir toplum kendi dini ve geleneksel formlarını modern içeriklere göre düzenleyebiliyorsa maksat hasıl olmuş olup şekil ve form önemli değildir.

Bu görüş farkı İslâmî hareketler karşısındaki tutumlara da yansır. Amerika'ya göre, Ortadoğu'da başgösteren İslâmcı akımlardan, genel dinî uya-

nıştan –tabiî Humeyni İslâm'ı dışta tutulmak şartıyla– Avrupa'nın rahatsızlık duyması pek de anlaşılır bir tutum değil; nitekim Ortadoğu'da Amerika'nın en sadık müttefikleri "şeriat"la yönetilen dinî monarşiler değil mi?

Bir "İslâm Modernizm"i mümkün mü?

Bu genel perspektiften sonra, şimdi de birçok kişinin gönlünden geçen Türk deneyiminin başarılı olup olamayacağı sorununa gelelim. Türk modernleşme hareketi, İslâm dünyası içinde özel bir önem taşır. Ernest Genller, bunun 'biricik' olduğunu söyler. Türk modernleşme projesinin 80'lerden sonra gösterdiği görece yüksek performansa bakanlar, yakın gelecekte tam başarı sağlayıp İslâm dünyasına da örnek olacağını ummaktadırlar. Bense, bu deneyin II. Mahmut-Mustafa Kemal çizgisine sıkı sıkıya bağlı kalındıkça –ki şimdilerde bile bağlı kaldığı tartışılabilir ve bunu radikallaik çevreler söyleyip duruyorlar– çizilen hedeflere ulaşabileceğinden ve Türkiye dışındaki İslâm ülkelerinin henüz böyle bir sürece girmedikleri yolundaki varsayımların doğruluğundan emin değilim.

Aksine Türkiye, giderek II. Abdülhamit'in rafine yöntemlerinin kullanışlığını her geçen gün biraz daha hayretle keşfetmekte ve formların muhafaza edilmeleri sayesinde daha aktif, çevre güçlerini harekete geçirici ve katılımcı bir modernleşmenin farkına varmaktadır. İslâm dünyasında ise modernleşme akımları geçen yüzyılın sonlarından beri başlamış olup artan bir hızla sürüyor ve şimdilerde Malezya, Pakistan, İran, Mısır ve muhtemelen yakın gelecekte Cezayir yepyeni ve şaşırtıcı hamlelere hazırlanıyorlar. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'nin pek övündüğü "İslâm" kozunun başkalarının eline geçtiği söylenebilir. Bu safhadan sonra Batı'nın gözünde "laiklik, din-dışı demokrasi ve seküler modernizm" değil, "bilime ve teknolojiye uyum sağlayan, halkın başörtüsüne, sakalına, çarşafına, namazına karışmayan İslâm modernizm"i etkili bir kart olacaktır. Belki bunun Türkiye'yi "ahlâk ve maneviyat" yanında "ağır sanayii ile refah" toplumuna dönüştürme amacındaki politik İslâmi hareketlere, parti ve akımlara da bir faydası dokunabilir.

Eğer durum böyleyse Türkiye'yi yaklaşık yüz senedir "asakir-u memurin-u münevveran" mutabakatı temelinde modernleştirmeye çalışan

İttihatçı geleneğin laikleştirici paradigmasında ciddi bir sorun başgösteriyor demektir. Bu geleneğin yeni toplumsal güçlerin performansına karşı göstereceği tepki, Türk modernleşmesinin kaderini tayin edecektir. Eğer jakoben ruhunu harekete geçirir ve demokratik katılımın önünü kesecek olursa, bu hızla ilerlemekte olan tarih ile toplum arasındaki mesafenin daha çok açılması gibi trajik bir sonuca yol açacaktır.

Bu bağlamda başörtülü kızların 80'lerden sonra yeni bir tartışma gündemi oluşturmaları olgusuna bu gözle bakılabilir. 50'lerden önce mürteci olma pahasına çocuklarını okullara göndermeyen Müslüman aileler, taşradan büyük kentlere taşındılar ve ikinci kez mürteci olmayı göze alarak çocuklarını modernizmin muhkem şatoları olan okullara ve üniversitelere göndermeye başladılar. Ticaret, sanayi ve esnaf piyasasında taşra kökenli dinine bağlı zümrelerin yükselişi ile son yılların perestroikasına uygun bürokraside boy göstermeleri aynı paraleldeki bir gelişmedir. Bu, kendi doğal mecrasında kaldığı sürece önü alınamaz bir yükseliştir. Siyaset dışı ve antidemokratik yollarla dikilecek engeller hakim paradigmayı zamanın dışına iter sadece. Yeni sosyal aktörler, sakallı ve başörtülü aydın, bilim adamı, hukukçu, bürokrat, teknokrat, politikacı vb. tiplemeler oluşturmaya azimlidirler. Bunun belki en dipteki nedeni, modern dünyanın kültürünü tüketmeye karşı duydukları şiddetli istek ve arzudur. Ancak bunu kendi yöntemleriyle yapmaya kararlıdırlar. Geleneksel formları muhafaza edilerek ve formun üstünü örttüğü içerik dünyasında Din ile Modernizm birbiriyle uzlaştırılarak yapılmalıdır. Göstergeleri de ortada: sakallı ve başörtülü erkek ve kadınlardan oluşmuş çekirdek ailelerin evleri –ekonomik gelir düzeyleri oranında– modern araçlarla tıkış tıkış dolu.

Şimdi bir an için bütün İslâm dünyasının bir gün içki yasağına geçtiğini, plajları kapattığını ve bütün erkeklerin sakal bırakıp da başını örttüğünü, üniversitelerde umumi yerlerde ve evlerde haremlik-selamlık düzenine riayet edildiğini, fakat bütün evlerin, mutfakların, işyerleri, mağaza ve marketlerin modern tüketim araçlarıyla dolduğunu düşünelim; bunun küresel modernleşmeye negatif etkisi nedir?

Özünde sorgulayıcı olmayan bu proje kendisiyle beraber çok ciddi sorunları önümüze koyar. Ve bu temel sorunlar dolayısıyla salt siyasal ik-

tidarlara talip çoğu İslâmî hareketler, F.Fukuyama'nın arkadaşının Tahran sokaklarında gözleyip defterine düştüğü notta olduğu gibi, eğer Müslüman devrimciler, reklam tabelalarını indirmeyi düşünmemişlerse, hatta tam aksine dev üretim, tüketim firma isimlerine de geleneksel kültürlerinden devşirdikleri "yerli ve İslâmi" kelime ve sloganlar koymuşlarsa, bu kuşkusuz "İslâm modernizmi"dir. Sözgelimi "Fatımatu'z-Zehra Otomatik Çamaşır Makinası, Hz. Ali Vinçleri, Sümeyye Elektrik Fırınları, Halit Kot Pantolonları, Saba Melikesi Deodorantları, Ümmü Gülsüm Parfümleri, Ay-Yıldız-1 TV Kanalı, Edep Videoları, Battal Gazi Nükleer Santralı, Gılman Bulaşık Makinası, Melek Robot Mikserler, Burak Otomobilleri, Tebliğ Sinema A.Ş., Bereket Çocuk Yuvası, Cennet Yaşlılar Yurdu, Hz. Ömer Avukatlık Bürosu, Hicret Turizm Şirketi" vs..

Bu süreçte bütün dinî anahtar terimler (İhlas, Cihad, Ümmet, Hicret, Risalet vb.), semantik bir değişime uğruyor, Müslüman insanın zihnindeki çağrışımlarında hakiki dinî anlamları ile modern kimlikleri yer değiştiriyor. Örneğin *İhlas*, hiçbir maddi çıkar gözetmeden dini Allah'a halis kılarak yaşamak olmaktan çıkıp, borsa piyasasında dalgalanmalara göre kâr veya zarar getiren bir *holdingin hisse senetleri*ne dönüşüyor. Kuzey Afrika'da *"Mürşit"* insanları tasavvufi yol ve yöntemlerle doğru yola götüren kişi olmaktan çıkmış, gündelik dilde *"turist rehberi"* olmuştur. Firmalarına bu isimleri seçenlerin niyetleri hangi ölçülerde temiz ve iyi olursa olsun, içeriğin üzerine giydirilen formun içerikten etkilenmeyeceği, bunların birbirlerini karşılıklı olarak etkileyemeyecekleri düşünülemez.

Bu aşamada karşılıklı etkileşim ve dönüştürmenin bizi, tamamen "bize özgü bir İslâm modernizmi"ne götürüp götürmeyeceği sorusu sorulabilir. Bunu şimdiden test edebilecek durumda değiliz; bu tecrübenin ürünlerini vermesini beklemek lazım. Bu aşamada bazı hipotetik (farazi) şeyler söyleyebiliriz. Ancak farazi olmayan somut bir gerçek var: Müslümanların büyük bir çoğunluğu modern kültürü tüketmek, onu kendi kavramsal dünyalarında inançlarıyla uyumlu hale getirmek için büyük bir kararlılıkla çaba harcıyorlar. Bu yaşanan ilginç tecrübede İslâm mı Modernizm'i, yoksa Modernizm mi İslâm'ı dönüştürüp kendine benzetecek, bunu bizatihi zamanla tecrübenin kendisi gösterecektir.

Sorun şu: Modernizm, kendi parametreleri doğrultusunda dinleri ve İslâmiyet'i dönüştürecek mi, yoksa dinlerle ve özellikle İslâmiyet'le bir arada yaşamaya razı olacak mı?

"Modern Mahrem" değil, "Modern" ve "Mahrem"

Bu anlattıklarımız modernizmin bir proje olarak Müslümanlar tarafından ve genelde sosyo-politik düzlemdeki algılayış biçimleriyle ilgili yanıdır. Başörtüsü bağlamında sorunun bireysel yönü ve bunun yine sosyo-politik bir söyleme dönüşmesi olayı ise bambaşka bir konudur. Çünkü başını örten çok sayıda kız veya kadın, çoğu zaman yaptıkları işin bilincinde olarak nasıl bir tercihte bulunduklarını biliyorlar. Bu tercih, modernizmin cinsel saldırılarına ve onun kadını zaptetme girişimlerine karşı bireyin kendi bedenini kendisi kontrol etmek istemesini içeren yaygın bir tepkiyi ifade eder. Bir başka açıdan, kadının "dişilik" ile "kişilik" arasındaki sıkışmışlık halinde "kişilik"ten yana tercih koyma başarısını göstermesidir. Bu, tam anlamıyla Din ile Modernizmin bireyin psişik ve fizyolojik benliğinde karşı karşıya gelmeleri olayıdır.

Belki burada farkında olmamız gereken şey, Modernizm'in hiç de masum bir proje olmadığı gerçeğidir. Belki de bunun ilk farkına varanlardan biri Afrikalı ve Martinikli Frantz Fanon olmuştur. Fanon, Avrupalıların toplumda kadının statüsünü yükseltme yoluyla Cezayir'i modernleştirme çabalarını "gizli bir saldırganlık türü" olarak görüyordu. Ona göre, peçenin kaldırılması uğrunda verilen mücadele, ırza geçme isteğine bir işarettir; bu ise tüm toplumu zaptetme arzusunun belirtisidir. İşte bundan dolayı kurtuluş savaşı boyunca Cezayir'de peçenin kullanılışı direnişin en önemli simgesi haline gelmiştir.[6]

Modernite, bir yanda Kilise ile çetin bir savaşa girişirken, öte yandan cinsel saldırının bir türü olarak kadını, onu koruyan zırhlarından yoksun bırakarak siyasal iktidarın kullanımına sunma uğraşısını verdi. İlk Hıristi-

6 Arıstıde R. Zolberg, *Frantz Fanon*, (Maurıce Cranston, Yeni Solun Eleştirisi, Çev. F. Sanem, İstanbul, 1972 içinde) s. 177. Fanon'un konuyla ilgili daha etraflı bir analizi için bkz. Frantz Fanon, Yeryüzünün Lanetlileri, Çev. Bayram Doktor, İstanbul, 1984.

yanî metinlerde cinsellik kendisi dolayısıyla kötü bir şey değilken,[7] sonraları Kilise bir suç nesnesi kabul ettiği cinselliği kişilere itiraf ettiren bir günah objesine dönüştürdü. Modern devlet, adeta Kilise'nin bıraktığı yerden hareketle, aynı objeyi psikoloji, psikiyatri, psiko-terapi vb. bilimler aracılığıyla bireyin salt kendine özgü, mahrem olması gereken alanları keşfediyor, ardından bireyi kontrol etme, gövdesini denetleme ve ona kumanda etme imkânlarını ele geçiriyor. Bundan sonra yapılacak şey kolay: hasta bireyi denetleyip iktidarın öngördüğü gibi evirip çevirmek ve cinselliği kitlesel tüketime sunmak. Foucoult'ya göre modern devletin dediği şu: Sizin cinselliğiniz susturulmuş, bastırılmış. Onu bize açın.

Kilise de öyle yapıyordu, onun yöntemlerini rafine edip geliştiren Modern Devlet de aynısını yapıyor. Aslında çocuk doğurmayı reddeden, gebe kalınmışsa bebeği öldürme hakkını savunan ve bedeni üzerinde mutlak bir tasarruf yetkisini öne süren kadının bağlandığı modern paradigma, kadını ruhuyla ve bedeniyle modern devletin emrine veriyor. Ve modern iktidar, modern Batı olduğu için, Batı dışı toplumlarda ve ülkelerde kadının vücudunu zaptetmeye yönelmiş her türlü cinsel saldırıya karşı örtünerek geliştirilen direnişlerin aynı zamanda politik ve sosyal içerikler taşıması elbette doğaldır. Din'in kutsal bakış açısına göre, beden ilahi bir bağış, emanet ve referanstır; kişi kendi bedeninin yaratıcısı olmadığı gibi, üzerinde mutlak tasarruf sahibi de olamaz. Bundan dolayı İslâm dininde zina da intihar da haramdır. Vücut, İlahi Özü barındıran kutsal bir kabtır. Onu korumak, güzelleştirmek ve özün gereklerine göre yönetmek varoluşun genel amacına uygun evrensel katılımı gerçekleştirmektir.

Modernite, insan gövdesini ilahi ve kutsal olan her şeyden yalıtarak, onu Yunan'daki ilk şekline, yani kas, adale ve organlardan ibaret salt fizyolojiye indirgedi, arkasından kimi zaman bir seks objesine, kimi zaman bir metaa dönüştürerek cinsellikle birlikte tüketime sundu. Cinselliğin yaşanmadığı ve karşılıklı olarak iki ayrı cins tarafından paylaşılmadığı modern zamanlarda beden, cinsel tüketimin konusu, insanın zaptedilmesine yarayan zayıf bir aracıdır.

Kadının kendi gövdesine ilişkin algısının değişmesi "ev"e ilişkin tutu-

---

7 Pavlus'un Korintoslulara 1. Mektubu, 7: 1-7.

munun değişmesiyle paralel gelişmektedir. Modernlik, geleneksel evi, kadının hapishanesi olarak tanımlar ve kadının bu hapishaneden çıkıp sosyal ve iktisadi hayata aktif olarak katılmasını ister. Bu, özünde bir tanımlamadır sadece. Çünkü geleneksel hayatın çok yönlü kurgusunda ev sosyal ilişkilerin merkezinde yer alır. Eğitim ve ekonomiyi yönlendiren özelliğiyle kadını da sosyal hayatın merkezinde aktif bir özne kılar. Ancak modernleşme ile birlikte temel fonksiyonları ve uğraşı alanları devletin yönlendirdiği kurumlara aktarılmış bugünkü evin bir hapishaneye dönüşmekte olduğu doğrudur. Geleneksel hayatta evi olmayan kadının sosyal statüsü ve sosyal hayatı da yoktu; modern toplumlarda evinde yaşayan kadının sosyal statüsü ve sosyal hayatı yoktur. Bundan dolayı sürekli küçümsenen "ev hanımlığı" konumsuzluğu, işlevsizliği temsil eder hale gelmiştir. Oysa tarihte ailenin alternatifi olmadığı gibi, kadın ve erkek için de evin alternatifi yoktur.

İslâm dünyasında ve özellikle büyük kent merkezlerinde örtünme (tesettür) ile moderniteye karşı başlatılan tepki, özünde insanı, ruhu ve bedeniyle tekrar ilahi ve kutsal bir referansa bağlamak yanında toplumun bir bütün olarak Batı tarafından istila edilip zaptedilmesine karşı bir direnişi simgeler. Bazı fakihlerin anlamaya çalıştığı gibi, modern mekanlarda Müslüman kadını örtünmeye iten ana sebep, onun cinselliğine yönelmiş erkek bakışlarının verdiği eziyet değil, onun modern olandan farklılaşmasını, ayrılmasını sağlayan kimlik arayışıdır. Örtünmeyi emreden âyette (Ahzab, 33/59) örtüye ilişkin birbiriyle bağlantılı iki "illet (nedensel faktör)" zikredilmektedir; bunlardan biri "eziyet", diğeri "tanınma"dır. Âyetin indiği ortamda (Hükmün vasatı) hür ve Müslüman kadınların süre giden eziyetten ancak örtü ile tanınmaları dolayısıyla korundukları doğrudur; ama bu eziyet durumunun ortadan kalkması halinde "tanınma"ya artık bir sebep kalmadığı anlamına gelmez. Aksine örtü, Müslüman kadının diğer bütün kadınlardan ayrılmasını, farklılaşmasını sağlayan bir kimlik sembolüdür ve bugün de milyonlarca genç kız ve kadın bu kimlik aracılığıyla bir yandan kendi köklerine dönüyor, öte yandan modern dünyanın çok yönlü saldırılarına meydan okuyor.

Az sayıda sosyal bilimcinin farkında olduğu bu durum, özünde sahicidir ve bence doğrudan Din ile Modernizm arasında süren çetin bir hesap-

laşmaya yönelmiştir. Ancak sosolog Nilüfer Göle'nin modernizmin ölçütü olarak İslâm karşısında koyduğu "görünürlük ve kamusal alana çıkma" olgularına gelen tepki İslâm'dan değil doğrudan gelenekten gelmektedir. Çünkü gelenek kimi zamanlarda ve yerlerde, kadını, tüm kamusal alandan çekip, erkek egemen düzenin sürdüğü sabit ilişkiler içine hapsedebilmiştir. Kamusal alana çıkmaya ilk defa modern zamanlarda rastlamıyoruz. Geleneksel toplum biçimlerinde de farklı ölçeklerde bir kamusallık vardır. Modern kamusallık farklı olsa da, kadının evin dışında kamusal hayatla olan ilişkisi İslâm'ın ilk dönemlerinden beri sürmüştür.

Yukarıda değindiğimiz gibi geleneğin hapishanesi ev değil, kendine özgü ilişkiler düzeneğidir. Modernite, geleneğin bu zaafını evi hapishaneye benzeterek kullandı ve toplumu aile ve ev'de vurmaya yöneldi. İslâm bakış açısından, kadın mahrem olanı örtü ile koruyarak kadının kamusal alana katılımını öngörür. Unutmamak gerekir ki, örtü kamuya katılan mahremi içine alan zarftır. Zaten "örtü"nün kendisi ev'den dışarıya, özel alandan sivil ve kamusal alana çıkmak isteyen kadının vizesi durumundadır. Kadın evin içinde örtünmez, dışarı çıktığı ve "namahrem (kendisine yabancı) erkeklerle bir arada olduğu mekanlarda ve durumlarda örtünür. Başka bir ifadeyle, "örtü (tesettür)" özel ve mahrem alana değil, kamusal alana aittir.

Ve fakat asıl mahrem olan vücut kadar evdir. Her ikisi evrenin merkezi olan Mescid-i Haram gibi kutsal, korunmuş ve mahremdirler. Ev, toplum içinde korunmuş bir "karargah" hükmündedir. Modernizm, dışarıda kadını mahrem olmaktan çıkarınca evini de kolayca fethedip istila edebildi. Başörtülü üniversiteli kızların, kamuya taşıdıkları mahremi örtü ile kapatmaları bir yönüyle anti-modern bir tavır alıştır. Bu anlamda modern kültürü dinî form altında tüketmeye yatkın kadınlar yanında, mahrem olanı kendi otantik, yani ilahi ve kutsal bağlamında ele alıp moderniteden kopuşu temsil ettiğinin farkında olan kız ve kadınların sayısı az değildir.

Başörtüsü ile Müslüman dünyanın açığa vuran derin ruhsal direncinin, önümüzdeki dönemde, ev'e ve aile'ye ilişkin yeni pratiklerin gelişmesine de kaynaklık edeceği beklentisi ve ümidi içinde olabiliriz. Bu, kadınların inisiyatifinde "Evin karargah kılınması" (Ahzab, 33/33) şeklinde yeniden tecelli edecektir.

Din ve Modernizm'den hangisi gerçek anlamda totalitarist ve baskıcıdır, diye sorulacak olursa, bunun cevabı tereddütsüz ikincisidir. Çünkü açıkça gözlenen şu ki, Modernizm, bütün dünyadaki ırkları (siyah-beyaz-sarı-kırmızı) ve dinleri (yahudi, hıristiyan, Müslüman, budist vs.) kendine benzetmek, bütün varlık biçimlerini eşitlemek istiyor. Dinî ve kültürel mozayiğin parçalanıp her şeyin tek bir kalıba döküldüğü bu modern çağda nasıl gerçek çoğulculuk ve farklılıklara saygıdan ve hayat hakkından söz edilebilir? Medya, üniversiteler, kurumlar ve küreselleşmenin derin etkisi altına girmiş bulunan modern devlet, sistem-dışı kalmak isteyenleri barbar, extrem, fanatik, fundamentalist, mürteci, tarih-dışı vb... aşağılayıcı şeylerle adeta lanetliyor.

Bu, bütün düşünce ve irfan sistemlerinin, sosyal hayatın toplu intiharı demek olan modern saldırı ve tahakkümlere karşı, Müslümanların başörtüleriyle kamunun görünür mekanlarına çıkmaları ve bu suretle farklı olduklarını ve teslim olmaya niyetli olmadıklarını belli ederek muhalefet etmeleri ayrıca ruhsal bir dinamizm değil mi? Bütün kimliklerin unutulup yok edildiği bu zaman diliminde, İslâmî kimlik, gerçekten onu ruhsal ve sosyal olarak tecrübe edenlerin de yakından bildiği gibi, tüm hayata yayılabilen bir direnişi besleyebilecek kapasitede müthiş bir enerjiyi harekete geçirmektedir.

İslâmiyet, modernlikle bir arada yaşama ve rekabet etme performansını temsil eder. Ancak her şeyin birbirine dönüştüğü bir dünyadan sadece cansıkıcı yekparelik türer. Şimdi muhalefet zamanıdır. Ve bu türden bir muhalefet özgürlüğe bir çağrıdır.

İki tercih: Din ve modernizm

Avrupa'da ve Amerika'da postmodernizm sayesinde modernizmin kendisi gelenek durumuna düştü. Artık Batı'da "gelenek"ten anlaşılan yaklaşık iki yüzyıldır denenmekte olan modernizmdir. Ancak dünyanın diğer bölgelerinde modernizmin saldırı ve fetihçiliği sürüp gidiyor. İslâm dünyasında denenmek istenen "İslâmî proje"nin ise geç-modernizmi temsil etme gibi bir talihsizliği var.

Bu proje başarılı olabilir mi?

Kendi otantik bağlamında modern projenin hem otantik ve arzulanabilir, hem de mümkün olmadığı artık anlaşılmış bulunmaktadır. Bunu anlayan da birkaç Müslüman düşünür yanında Batı'da da azınlıkta olan bir kısım marjinal kafalar vardır; bunlar Bi'set öncesinde kendi yerleşik sistemleriyle zihinsel ve ruhsal bağlarını koparan hanifler misali Müslümanların tabiî müttefikleridir.

Shayegan, "Yaralı Bilinç" adlı kitabında İslâm'ın modernleşmeye elverişli olmadığı gibi onu engelleyici olduğunu ve ondan artık vazgeçmemiz gerektiğini söylüyor. Fazlur Rahman'a göre ise İslâm modernizmi mümkündür ve eğer modernleşmeyecek olursak, hem İslâm dünyası yok olup gidecek hem de İslâm hayatla ilişkisi kesilmiş arkaik bir konuma düşecektir.

Eleştirel bakış açısına sahip olanlara göre, otantik bir din anlamında İslâm ile gelişmesinin fiziksel sınırlarına gelip dayanmış Modernizm bağdaşamaz.[8] Her ikisi birbirlerine irca edilmeleri mümkün olmayan iki ayrı ve karşıt paradigmadır. İkisini uzlaştırmaya kalkıştığınızda Shayegan'ın deyimiyle "ucube" bir şey ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında Müslümanların dinlerini moderniteye yakınlaştırmaları çabalarını boş ve umutsuz, üstelik zararlı ve tehlikeli bir teşebbüs olarak görmek mümkündür.

Yakın tarihin somut tecrübelerinden anlıyoruz ki, modernizm öylesine eritici bir kazan ki, gelişmesine yardım eden her unsuru bir süre sonra yok ediyor, tarihin sahnesinden siliyor. Eğer Max Weber'in dediklerinin doğruluğuna inanacak olursak, Hıristiyanlığı sekülerleştiren Protestan ahlâkı kapitalizmin ruhunu güçlendirdikten sonra, gördüğü fonksiyonla sınırlı kaldı ve fakat püritenizm ve dinin dünyevileştirilmesiyle birlikte Kilise de tarihin sahnesinden çekilip bugünkü ıssız duvarları içine çekildi. Dinle beslenmiş Gelenek'ten yola çıkarak İslâm'ı da protestanlaştıranların uğrayacağı akibet farksız olmayabilir. Ancak görünen şu ki, bugün İslâm, Modernizm ile Gelenek'le karşı karşıya olduğunun bilincinde her ikisiyle de çatışıyor. Hele Din'in lojistik desteğini Gelenek'ten çekerseniz, Modernizm her yerde olduğu gibi burada da Gelenek'i kolayca kendine benzetir ve onu yok eder. Çünkü dünyada hiçbir Gelenek, Modernizm karşısında

---

8 Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul, 2006

dayanmamıştır; ama İslâm'ın modernizmi aşma ve onu içten dönüştürme şansı var.

Kanımca modernizm, sonun başlangıcına geldi, bundan sonraki süreç Modernizm'in aleyhine ve başka arayışların lehine işleyecektir. Bu insanın tarihsel yürüyüşünde hep karşılaştığı bir durumdur. Bu seferki çok daha sarsıcı ve yıkıcı oldu. Ama sonuçta çatışma seküler ve profan ile ilahi ve kutsal arasında sürüp gidiyor. Eğer modern zamanların başlangıcına kadar, bütün kadim kültür ve dinler gezegeni sağ-salim getirip modernlere teslim ettilerse ve gezegen tarihte ilk defa modernler eliyle ölümcül bir tehditle karşı karşıya geldiyse burada çok ciddi bir durum var demektir. Bu imhacı, tüketici ve atomize edici kültür miadını doldurdu; şimdi evrensel düzlemde herkesi ve bu arada bütün canlı hayatı bu ölümcül tehlikeden koruyup kurtaracak farklı referansların işaret ettikleri yeni arayışlar dönemi başlıyor.

Modern tarihin bu kritik anında üçüncü şıkkı olmayan iki ana tercihle karşı karşıyayız; Ya biri, ya diğeri... Bundan dolayı ben "modern mahrem" değil, "modern ve mahrem" demenin daha uygun olacağını düşünüyorum. İkisi bir arada ve karşılıklı müzakere içinde olabilirler. Birinin diğerini mutlak anlamda imha etmesi gerekmez. Kimin kimi etkileyip dönüştüreceğini, ancak ikisinin bir arada olmasına bağlıdır. Ama modern mahrem olmaz.

ORYANTALİST OKUMA BİÇİMİ



Okuyanın okuduğunu nesneleştirmesi

Batıda İslâm'a ve doğuya ilişkin yapılan araştırmaları oryantalizm olgusundan ayrı düşünmek mümkün değildir. Başta Kur'ân-ı Kerim ve hadis kaynakları olmak üzere, tefsir, İslâm hukuku (fıkıh), mukayeseli mezhepler, İslâm felsefesi, kelâm, tasavvuf ve İslâm'ın siyasî ve sosyal tarihi hakkında batıda yapılan araştırmaların hemen hemen tamamı oryantalistler tarafından ve 'oryantalist bakış açısı'ndan hareketle yapılmıştır.

Kuşkusuz, bilgi ve düşünce alışverişinin gelişmesinde farklı toplumlardan araştırıcıların başka toplumların bilgi, irfan ve düşünce kaynaklarını merak etmesinde ve araştırmalar yapıp onları kendi toplumlarına tanıtmalarında garipsenecek bir şey yok. Eğer, araştırmayı yapan herhangi bir kültürün mensubu kişi, bütün önyargı ve değer yargılarından arınarak bu tür araştırmaları yürüttüğünden emin olabilseydi, bu yargı tümüyle doğru olacak ve her kültürde yararlı bir çaba olarak karşılanacaktı. Nitekim geçmişte, özellikle dokuzuncu yüzyıldan itibaren Müslüman dünyada çok sayıda kişinin, kadîm Hind, İran, Babil, Mısır ve Yunan ilimleri ve hikmetini araştıran gerek Doğu-İslâm dünyasında gerekse Batı-Hıristiyan âleminde büyük kültürel, bilimsel ve sosyal uyanışa yol açtığı bilinmektedir. İslâm'ın tarihteki hakiki rolünün basit postacılık veya aracılık olmadığını kabul eden az sayıdaki batılı bilim adamı ve tarihçi de, Abbasilerle başlayan tercüme ve intikal hareketinin en çok batı için verimli neticeler verdiğini, Rönesans ve bilimsel uyanışın bu olaya çok şeyler borçlu olduğunu itiraf ederler.

Müslümanların tercüme hareketi ve bilginin intikali esnasında tümüyle aktarıcı rolle yetinmedikleri, onların hikmet ve ilimlere getirdikleri yeni yorum ve katkılarla anlaşılmaktadır. İster Süryanî mütercimler, ister Müslüman yorumcu ve düşünürler, kendi kültür iklimlerinin doğal bir sonucu olarak Yunan metafiziği, İran Mecusi ve Zerdüşt inancı ile Hind mistisizmi ve Babil-Harran Sabiiliği karşısında mutayakkız davranmışlardı. Onların amacı, kozmolojik, metafizik ve tabiî varlığın açıklama biçimlerini olduğu gibi uyarlamak değil, bu kadîm kültürlerin geleneksel derin geçmişlerinde esasında özü itibariyle Tevhid olan hikmeti keşfedip ortaya çıkarmak, böylelikle bir yandan İslâm'ın evrenselliğine işaret ederken, diğer yandan gelişen ve giderek yayılma istidadı gösteren bir dinin temel mesajı ile yayıldığı yerlerde yaşayan kadîm toplumların bozulmamış kültür kökleri arasındaki yakınlığı vurgulamaktı.

Böyle bir çabanın bazı siyasal amaçları olacaktı. Fakat bütün bunlar, örgütlü siyasal iktidar veya askerî merkezlerce stratejileri çizilmiş amaçlar olmaktan çok, tabiî ve kaçınılmaz sonuçlardı.[1]

Bu alanda özellikle Biruni'nin yaptığı araştırmalar zikre değer. Kadîm Hind hakkında gerçekten takdire şayan ve ilginç araştırmalar yapan Biruni, mukayeseli dinler tarihinden jeolojiye, felsefeden kozmolojiye kadar yaygın alanlarda araştırmalar yaparken, amacı, alan olarak seçtiği kültürü nesneleştirmek, onu tanıdıktan sonra denetleyip determine etmek değildi; hele hele askerî stratejistlere, İslâm hariciyesine bilgi toplamayı aklından geçirmiyordu. Diğerleri gibi Biruni'nin hareket noktasını, Allah'ın insanları farklı kabileler ve halklar şeklinde yaratmasından dolayı, ilim, hikmet ve irfanın bu sayede yeşerip gelişmesini sağlayan "tearuf" (Hucurat, 49/13) idi. Farabî gibi tarihin en büyük filozoflarından biri olan bir zat ise, açıkça amacının asıl ana yurdu Yukarı Mezopotamya olan Keldanî hikmetini yine anayurduna geri getirmek olduğunu söylüyordu. Kısaca Müslüman dünya, birtakım siyasal ve toplumsal sonuç ve yararları olmuşsa da saf hakikat, bilginin değeri ve hikmet adına eski ve komşu kültürleri araştırmış, verimli bir intikalin yollarını açmıştır.

1 Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din/Felsefe-Vahy/Akıl,İlişkisi*, 3. Bsk. İstanbul, 2000

Bir başka kültürü salt siyasal ve askerî amaçlarla araştırma çabalarına belki de tarihte ilk defa Batı'da rastlanır. Bu araştırmaları sürdüren oryantalistler çevresinde yoğunlaşan kuşkuların nedeni, bu araştırmaların sonuçta askerî ve politik stratejist ve analizcilerin istifadesine sunulacak türde yapılmasıdır. Kuşkusuz, amacı başkaları üzerinde hakimiyet kurmak olanların, nesneleştirdikleri toplumlara ilişkin yaptıkları araştırmaların salt bilimsel, yansız ve önyargısız olabileceklerini düşünmek mümkün değildir. Bu alanda harcanan emeği küçümsemeden, şunu bilhassa vurgulamakta yarar var: Bu çabalar ne ölçüde "bilimsel" nitelikte ve görüntüde olursa olsun -ki akademik ve teknik standartlara azami derecede özen gösterildiğinde şüphe yok-, onları yönlendiren temel "batılı paradigma" dolayısıyla sorunludurlar. Ayrıca son tahlilde askerî ve siyasi hedefler ile söz konusu çalışmalar arasında paralellikler tümden görmezlikten gelinemez. Oryantalizmin paradigma sorunu ve belli bir mesafeden siyasetle olan ilişkisi daha uzun bir zaman aşılacak gibi görünmüyor.

Oryantalizm konusunda Müslüman dünyanın niçin öteden beri ikircikli bir tutum içinde olduğu ve daima zihninde bir ihtiyat payını saklı tuttuğuna ilişkin bir kaç önemli husus var.

Tarihsel olarak biliyoruz ki; batıda gelişen sosyal bilimlere paralel olarak Doğubilim araştırmaları da sömürgecilikle birlikte başlamıştır. Bu alanda sosyoloji, psikoloji ve iktisat bilimleri, Kıta Avrupa'sında yaşayan farklı etnik, dinî ve sosyal sınıflara, 'sınıf' tanımına girmeyen zümreleşmelere mensup toplulukları nasıl kapitalizm adına denetleme, kumanda etme gibi pragmatik sonuçlara yol açtıysa; bunun gibi yine sosyoloji, tarih felsefesi, ülkeler coğrafyası ve özellikle antropoloji, etnoloji ve etnoğrafya gibi bilim dalları da Avrupa dışındaki ülkeleri, "ilkel" kavim ve toplulukları birer sömürge olarak tanımak, iç zaaflarını, yumuşak karınlarını tespit etmek ve böylelikle "bilimlerin aydınlatıcı ışığı"nda denetim altına almak gibi askerî, politik ve ekonomik yararların elde edilmesi sonucunu doğurmuştur. Oryantalizm, bu sömürgeci süreçte Doğu'ya ve İslâm'a özgün bir varyasyon olarak önemli rollere sahiptir. Napolyon'un Mısır'a çıkmasının hemen ardından oryantalizmin görünür bir tırmanış göstermesi, ardından ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca sürmesi kuşkusuz tesadüfi değildir.

Oryantalizmin sağladığı bilimsel lojistik destekle giderek yayılma istidadı gösteren Avrupa sömürgeciliğinin oryantalizme iki açıdan ihtiyacı vardı: İlki tamamiyle psikolojik; diğeri bu faktörün meşruiyet zemini üzerinde yükselen askerî, politik ve ekonomik nedendi. Sömürgecinin giriştiği yıkıcı ve yüzkızartıcı eylemlerinde kendine bir meşruiyet temeli araması, bir yandan yaptığından emin olma ihtiyacını tatmin etme isteğinden, diğer yandan faaliyetlerini güvenli bir ortamda sürdürme düşüncesinden kaynaklanır.

Bireylerin hayatında olduğu gibi, insan topluluklarının hayatında da eylem ve davranışların meşruiyet temeline dayanması zorunlu bir ihtiyaçtır. Aksi halde içten içe sürüp giden bir huzursuzluk duygusu belli belirsiz tatminsizliklere, suçluluk duygusunun gelişip rahatsızlıklara neden olmasına yol açabilir. Oryantalizm, sömürgeciyi yaptığı işten emin kılmış, hatta ona tarihsel bir misyon yüklemiştir. Batılı, temeldeki sömürgeci tavrını, kendisinin "diğerleri"nden, "öteki"den farklı olduğuna bağlamıştır. Batılı doğuludan farklıdır, dolayısıyla da üstündür. Üstün olanın daha aşağı seviyedekiler üzerinde tahakküm kurması, görünürde uygunsuz değilse de, temelde ahlâkîdir; çünkü bu "aşağı ve geri" seviyedeki ilkel ve gelişmemiş kavim ve kabileler ancak "daha üstte ve ileride olan"ın eğitici, terbiye edici hakimiyeti altında yükselebilir, ilerleyebilirler.

Oryantalizm ve batılı sosyal bilimlerin verileri sömürgeciye (beyaz adam) bu haklılığı böylece sağladıktan sonra, geriye bizzazarure, "aşağı ve geri" seviyedeki kavim ve kabilelerin değiştirilmesi, zorba değişme politikalarına tabi tutulması ve böylelikle sömürgeciye benzetilmesi işlemi kalıyordu. Batılı ülkeler, gittikleri her yerde, batılı olmayan insan topluluklarını kendi arzuları istikametinde değiştirmek için çeşitli stratejiler çizdiler; onların kendilerine özgü kültür, gelenek, toplumsal töre, dil, din, estetik, sosyal davranış ve düşünüş biçimlerini kendilerine benzetmeye çalıştılar. Yerlilerin zevk ve estetik anlayışları, sanat, edebiyat ve felsefî telakkileri, dil ve dinleri, kültür, toplumsal gelenek ve yaşama tarzları tamamen değişip batılı sömürgecinin öngörüleri ve arzuları doğrultusunda biçimlenmedikçe, sömürgeci güçler ve batılı elitlerin kendilerini yerlilerin vatanında güvenlik içinde hissetmelerine imkân yoktu.

Önceleri ilkellerin ve barbarların eğitilip uygarlaştırılması, ardından batılılaştırılıp çağdaşlaştırılması ve şimdi de modernleştirilip kalkındırılması politikaları hep bu özünde sömürgeci düşünce ve telâkkilerin birer tezahürüdür. Çeşitli seviyede ve ifade formunda şekillenen bu politikalar sömürge sonrası dönemlerde ve halen bugün sözde siyasî ve askerî bağımsızlığını kazandığı varsayılan ulus-devletlerde sürmektedir. Bugün bu politikalar, modernizm, kalkınma, gelişme, ilerleme, çağ atlama/çağı yakalama vb. terimlerle ifade edilmekte, ulus-devletlerin resmî ideoloji ve siyasetlerinde temel değerler altında sürdürülmektedir.

Özünde klasik dönem hegemonyacılıktan farklılaşma içinde olmayan bugünün ideolojisi yani küreselleşme, ekonomiyi, parayı, mali yardımı etkili silahlar olarak kullanmaktadır.

Belirlenen ve etkilenen nesne

Batı'da hayli zengin bir literatüre sahip olan oryantalizmde saf bilgi, hakikat arayışı ve ard-niyetsiz kültürel alış-verişe örnek gösterilebilecek çalışma sayısı azdır. Batı, batılı olmayan Doğuyu tanımlar, kendi paradigmalarıyla onu konumlar ve belli bir değer yargısını empoze eder. Oryantalizm batıya, haklılık ve üstünlük duygusunu kazandıran derin bir psikolojik savunma mekanizmasıdır. Ancak, bu mekanizma, bir savunma aracı olduğu kadar bir saldırı aracıdır da.[2] Bilgiyi kendi hatırına (liaynihi) bir değer olarak değil, işlevsel bir "güç" (ligayrihi) olarak gören bu zihniyet, dünün sömürgelerini antropoloji, dinler tarihi, etnoloji vb. bilimlerle araştırmış, onların tepkilerini, inanç şekillerini, kültür, gelenek ve yaşayışlarını tanımış, böylece elde ettiği bilgiyi bir hükmetme aracına dönüştürmüştür.

Kişi veya kavim, zümre veya cemaat, antropoloji ve oryantalizmin çalışma alanında herhangi bir nesne, dışlaştırılmış bir obje olarak ele alınır; bilimsel yöntemle incelenir, deney ve gözleme konu edilir, çeşitli durum ve şartlarda gösterdiği tepki ve davranışları ölçülür, sayılarla belirtilir ve özel bir çerçeve içinde tanımlanıp tasnife ve yoruma tabi tutularak askerî ve siyasî karar organlarının hizmetine, kullanımına sunulur. Sosyal bi-

2 Daha geniş bilgi için bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, Çev. S. Ayaz, 2. Bsk. İstanbul, 1999

limci ve oryantalistlere göre, araştırma konusu birey veya topluluk, daima kendinden en azından bir derece aşağıda olan bir türdür. Varlık mertebelerinde, cansızlar bitkilere, bitkiler hayvanlara ve hayvanlar da insanlara oranla nasıl aşağı derecede bir tür ise, insanların yer aldığı gezegenimizin bu varlık mertebesinde de doğulu, batılıya oranla bir aşağı derecede yer alan geri/gelişmemiş bir türdür. Gelişmesi eşit olmayan bu iki tür arasında gerçek insani, duygusal ve entellektüel düzlemlerle iletişim kurulamaz. Bu açıdan bakıldığında, oryantalistin veya sosyal bilimcinin doğu sözkonusu olduğunda, yerlilere ve ilkellere karşı bir parça duyarsız olması anlaşılır bir tutumdur.

Tarihin doğrusal bir ilerleme çizgisini izleyerek, batılı insanı daha gelişmiş ve evrimleşmiş (dolayısıyla kültürleşmiş ve kalkınmış) bir tür olarak, dünyanın diğer coğrafî mekânlarında yaşayan insan topluluklarının teşkil ettiği aşağı türlere göre üstün konuma geçirmesi, meşruiyetini geniş ölçüde Darwin'in evrim teorisinden alır. Bu temel varsayımı "sosyal Darwincilik" olmadıkça meşru ve kabul edilebilir bir çerçeveye oturtmak mümkün değildir. Eğer Darwin'in sözde evrim teorisi ve buna bağlı doğal seleksiyon görüşü olmasaydı –ki Darwin'in biyolojik evrimi konu alan kuramı sonunda sosyal Darwinizme gelip dayandı–, ne sömürgecilik batılının vicdanında bunca meşru bir temel bulabilirdi, ne de sosyal bilimler ve uluslararası siyaset ve ilişkiler düzeni bunca eşitliksiz ve adaletsiz düzenlenebilirdi.

Evrimci bakış açısı kendisiyle birlikte, olayların açıklanmasında bilgi sosyolojisinin verilerini kullanma fırsatını da getirmiş oldu. Bu, yalnız doğu ve İslâm üzerinde yapılan araştırmalar için değil, bizzat batılıların, batı toplumu, tarihi ve yapısı üzerinde yaptıkları araştırmalar için de sözkonusudur. Yani batı epistemolojisinin bizzat kendisiyle ilgili genel bir durum veya yanlışlıkla karşı karşıyayız. İleride bu konu üzerinde daha geniş olarak durmaya çalışacağız; ancak burada kısaca bir iki noktaya değinmekte fayda var:

Doğu ile batı arasında kültürel, bilimsel ve felsefi alanlarda en esaslı fark, kendini epistemolojide gösterir. Bu, özünde derin bir çelişkiyi taşıyan bu farkın ortadan kaldırılması ve iki ayrı bakış açısının ortak bir temelde buluşması hemen hemen mümkün görünmemektedir. İki farklı paradigma

arasında karşılıklı ve fakat eşit düzeyde diyalog kurulmadıkça, yani tarihteki değişmenin teorik çerçevesi "ileri-geri" bağlamdan çıkarılmadıkça bu mümkün olmayacaktır.

Batıda gelişen epistemolojik telakkiye göre, olaylar –maddî, ruhsal veya entellektüel olsun– zamanın ve mekânın şartlarının kendilerini bir şekilde dayatmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla herhangi toplumsal, felsefî, ekonomik ve uluslararası bir olayı, içinde vücud bulduğu tarihsel ve maddî şartlardan, sosyal çevre faktörlerinden bağımsız düşünemeyiz. Bu açıdan Hegel'in işaret ettiği gibi, "insan sosyal çevrenin bir ürünü"dür sadece. Maddî ve toplumsal şartlar olayı sadece açıklamakla kalmaz, aynı zamanda belirleme gücünü de gösterirler. Hatta bu anlamda insan 'tarihin ürünü'dür.

Belirleyiciliğin mutlaklaştırılması, her ne kadar diyalektik maddeci görüşte uç örneğini bulursa da, diğer idealist felsefelerde de merkezi konumunu muhafaza eder. Sözgelimi Weberyen sosyoloji, her ne kadar ekonomi karşısında ahlâkî veya din'i belirleyici konuma çıkartıp görünürde maddeci görüşe karşı çıkıyorsa da, gerçekte Weber'in düşüncesinde salt maddî ve ekonomik olanın yerini ahlâk ve din diye tanımlanan "şeyler" almıştır. Yani maddî ve toplumsal karşı karşıya gelmektedir; çünkü ahlâk ve din birer toplumsal 'faktör' şeklinde tanımlanmışlardır. Doğru bir epistemoloji açısından ise, maddî/ekonomik olan ile ahlâkî/toplumsal arasında önemli bir fark yoktur; çünkü her ikisi de insanın iradesini ve toplumun kollektif karar verme alanlarını dış bir faktörün belirleyiciliğiyle sınırlandırmışlardır. Burada "din"in belirlenen veya etkilenen bir faktör şeklinde ele alınması ve diğer faktörler karşısında yalıtılmış bir konumda tasarlanması ayrıca üzerinde durulmaya değer bir husustur.

Kuşkusuz, olayların ortaya çıkmasında ve açıklanmasında hem maddi hem de toplumsal faktörler, fazlasıyla önemlidir ve hatta bunlar anlaşılıp payları hesaplanamadan herhangi bir olayı doğru olarak açıklamak mümkün değildir. Ne var ki bu faktörler "belirleyicilik" konumunda değil, "etkileyicilik" konumunda düşünülmelidir. Bir olayın bir başka faktör tarafından belirlenmesi ile aynı faktörden etkilenmesi arasında çok önemli farklar var. Eğer bir olay, salt faktörler sonucunda belirleniyorsa, o olayda

özne (fail) durumunda olan birey ve toplumun özgür iradesinden, aykırı karar verme, kendi gelişme ve geleceğine sahip çıkma potansiyel gücünden sözedilemez. Bu, bizi Cebriyenin katı kaderci görüşüne götürür. Dış maddî veya toplumsal faktörler hangi belirleyicilik durumunda ise, olaylar bu faktörlerin, kısaca zaman ve mekân şartlarının birer tezahürü olarak ortaya çıkarlar. Burada özgür irade ve hatta sorumluluk, arzu, amaç ve mücadele kavramlarına yer yoktur. Sonuçta ilkeler anlamsız, evrensel idealler birer illüzyondur. Bu durumda tarih, insanları ve toplumları önüne katıp sürükleyen bir rüzgar gibidir.

Sözgelimi İsrail'in işgal altında tuttuğu topraklarda, eğer halk direnme gereğini duyuyor ve bu direnişi dinî bir temel üzerinde cihad doktrinine dayandırıyorsa, Filistin halkı için başka seçenek olmadığı içindir. Çünkü toprakları işgal altındadır. İsrail'in temel hak ve özgürlüklere aldırış etmeyen yönetimi altında Araplar ikinci sınıf insan muamelesi görüyorlar ve Müslümandırlar. Oysa başka seçenekler de vardır. Örneğin İsrail, siyonizm ve doktrin hatasıyla malul hale gelmiş bulunan din faktörünü bir kenara bırakıp, –ki bir an için din faktörünün ne belirleyici ne etkileyici hiçbir rol oynamadığını düşünerek bu varsayımı gelişitiriyoruz– Araplar'ı eşit şartlarda yönetime katma yolunu seçebilir. Amaçları sadece dünyevi/seküler olsaydı, Araplar da İsrail'in varlığını işgalci olarak görmez; aksine çöle teknoloji, bilim ve refah getiren bir araç görür ve karşılıklı anlaşma ile bir arada yaşama yolunu deneyebilirlerdi. Ancak İsrail, işgalini ve bölgedeki varlığını dini ve derin tarihsel bir meşruiyet çerçevesine dayandırıyor ve "Kutsal Kitap'ta ne yazılıyorsa, insanın bu yazılanları kitaptan çıkarma hakkı yoktur" diyor.

Şimdi Filistin-İsrail olayını derinden yönlendiren din faktörünü esas alıp düşünelim: Araplar'ın bu yönde talepleri olsa bile İsrailliler bunu kabul eder mi? Peki, niçin Arapların böyle talebi olmuyor ve olsa bile İsrail kabul etmiyor? Nitekim Araplar ve İsrailliler arasında bu çözümden yana olan gruplar da yok değil. Çünkü İsrail kimliğini etnisite ve siyasetle malul hale gelmiş bulunan belli bir yorumda ve bu yorum çerçevesinde şekillenmiş Yahudilikte, Araplar da mukabil bir perspektiften Müslümanlıkta buluyor. Bir yahudinin geçerli bakış açısından Filistin toprakları kendisine ve sadece

kendisine Yahova tarafından bağışlanmıştır. Vadedilmiş topraklar (Arz-ı Mev'ud) "başkaları"yla paylaşılamaz. O "başkaları" ki, yine Yahova tarafından seçilen yahudi kavmine göre ikinci sınıf bir türü temsil etmektedirler. Bir yahudi dinî kimliğini inkar etmedikçe –ki dinî kimliğini yok saysa bile etnik kimliğini yok sayamaz ve Yahudilikte bu ikisi aynı şeydirler– Filistinliler'le eşit şartlarda yaşama kültürünü içselleştiremez.

Görülüyor ki, genel çıkara hitap eden ve rasyonel bir temel bulabilen şartlar, yıllardır uğrunda mücadele verilen ilkelerin geçerliliğini ortadan kaldıramıyor. Ancak bütün bu anlattıklarımız, her iki dinin (Yahudilik ve İslâmiyet) ebedi ve değişmez doğalarından kaynaklanmıyor, içinde bulunulan şartların bu yönde birbiriyle çelişen yorum ve algılarından kaynaklanıyor. Bu iki yorumda hangisinin diğerini mutlak anlamda dışladığına bakmak önemlidir. İki dinin özüne ve birlikte yaşadıkları tarihsel tecrübelerin bir kısmına bakıldığında bir arada yaşama kültürünü mümkün kılan yorum da mümkündür. Burada etkileyici olan dinin kendisinin değil, belli bir yorumunun belli bir tarihsel durumda ve belli bir politik çerçevede sabitleştirilmesidir; o halde belirleyici olanın öne çıkması için dinin aslî mesajına doğru yeni bir kanal açmak lazım.

Maddî veya toplumsal şartların olayları etkileyici faktörler olduklarında hiç kuşku yok. Bu, pratik ile teorik olan arasında varolan karmaşık, ama özünde hassas dengenin doğasıdır. Hiç kimse maddî ve toplumsal faktörleri hesaba katmadan ilkelere bağlılık adına kozmik ve tabiî gerçekliğe karşı çıkamaz. Böyle bir düşünce, idealizmin bataklığına saplanmak olur ve batıda materyalizme karşı çıkan idealizmde bu sıkça görülebilir.

İlke ile gerçeklik arasındaki çelişkinin kozmik ve tabiî temeli yoktur; bu, "modern akıl" tarafından sadece tasarlanmış, inşa edilmiştir. Allah kendi mutlak varlığını izafi olan maddî gerçeklikler dünyasında somut (afakî) ve soyut (enfüsî) bütün alanlarda âyetler şeklinde tecelli ettirir ve ifşa eder. İzafî olanın Mutlak olanı işaret etmesi, izafinin varlık nedenini, varoluşunu Mutlak'tan almasının doğal bir sonucudur. İkisi arasında çelişki tasarlamak, iki bağımsız alan tasavvurdur ve birbirinden tamamen bağımsız iki ayrı özerk cevherin farzedilmesi sayesinde "düşünülmek"tedir; bu ise sadece bir tasavvurdur ve yalnız modern zihne özgü bir illüzyondur. Batıda gelişen

ve bütün dış kültürlere sızan bu iki bağımsız alan tasavvuru, insan türünün düşünce, bilim ve entellektüel hayatının derinden bölünmeye uğramasına yol açmış, gündelik hayattan genel ekonomik sorunlara, sosyolojiden siyasete ve uluslararası ilişkilere kadar her alanda çelişki, ikilem, sınıflaşma, parçalanma ve ayrımcılık gibi şizofrenik sonuçlar doğurmuştur.

Bundan neş'et eden kavramsal modellerin tümünde insan verili bir dünyanın belirlenen nesnesi konumunda tasarlanır. Burada etkileyici ve belirleyici faktörler siyak ve sibakı tersihe çevrilmiş malul bir metedoloji sayesinde yer değiştirmiştir. İslâm bakış açısından insanın verili bir dünyada yaşadığı doğrudur; ama Allah'ın kendisine verdiği irade ve seçme gücüyle belirleyen bir öznedir o. Aksi halde, dünya sınırları kendisiyle başlayıp kendisinde biten mutlak bir alan olurdu. Oysa insan, geçici olarak yaşadığı bu dünyayı aşabilir, müteal olana yükselebilir. Bu, onun yaratılışının anlamı, olmaklığının hikmetidir.

Oryantalizmin bize sunduğu kavramsal çerçevede suistimale uğratmaya çalıştığı şey, yukarıda anlattıklarımızın genel bağlamında araştırmada nesneleştirdiği konu ve olaylara özel bir tanım getirmesidir. Belki de oryantalizmin birinci derecedeki amacı bu olabilir. Bir kere, bir olay tanımlandı mı, o tanımın hariçten referans aldığı zihin dolayısıyla suistimale uğratır, onun kendine özgü güvenlik duvarlarını yıkar. Sözgelimi, eğer Müslümanlarca kutsal bir çaba olarak bilinen cihad, tarihin belli evrelerinde ve özel siyasal ve toplumsal şartlar altında gündeme geliyor; şartlar ortadan kalktığında gündemden çekiliyorsa, burada cihad duruma ve şartların icaplarına göre manipülasyona yarayan bir araç şeklinde tanımlanır. Gerçekte ise bu, zihinsel bir yanılgıdır; çünkü cihad kavramını kendine özgü bir özden yoksun kabul eden zihin böyle bir tanım yapabilir. Cihad kutsal bir ilkedir ve tabiî olarak usulüne uygun icra edildiğinde birtakım sosyal, iktisadi ve siyasi kazançlar sağlar. Ama bir Müslüman'ı cihad etmeye yönelten ana saik, sözkonusu kazançlar değil, Allah'a verdiği bir sözü yerine getirmesidir. Bu anlamda kimi zaman din ve vicdan özgürlüğünü kısıtlayan baskıya (fitne)ye karşı bir direnç, kimi zaman toprak işgaline karşı fiili mukavemet, kimi zaman toplumsal bir hamleye veya entelektüel bir uyanışa manevi

motivasyon olur. Bir ilke olarak cihad belirleyici, tarihsel duruma göre şekillenmesi etkileyicidir.

Oryantalist çalışmalarda cihad özü ve cevheri olmayan kör bir savaş olarak tanımlanır. Cihadın Hıristiyanlıktakine benzer "kutsal savaş"la aynı şey tutulması uygunsuz iki şey arasında kurulan yanlış bir analojidir.

Geçen yüzyılda ve sömürgeciliğin doruğunda olduğu zamanlarda batılı sosyal bilimci ve oryantalistlerin doğuya ilişkin araştırmalarının amacı, bilgiyi güç olarak kullanmak, doğulu ve Müslüman toplumlarla ilgili elde edilen bilgi ve araştırmaları siyasî ve askerî çevrelerin kullanımına sunmak iken, bugün Müslüman dünyada genel bir güvensizliğe yol açmak türünden planlı amaçlara yönelmişlerdir. Dün Kilise ve Hariciye Bakanlıklarıyla eşgüdüm halinde çalışan oryantalistler, bugün araştırma enstitüleri, vakıflar, bilimsel ve akademik merkezlerle eşgüdüm halinde çalışıyorlar. Çok iyi ve insaflı bir araştırmacı dahi olsa, bir oryantalist, sonuçta araştırdığı olaya kendi yerleşik epistemolojik paradigması içinden bakar ve onu kendi kavramsal modeli içinde tanımlar. Her araştırmanın gerisinde bir ard-niyet aramasak bile, epistemolojik hata ve tanımlama yanlışlığına karşı zihnimizde bir ihtiyat payını korumamız gereklidir.

SEMANTİK OKUMA BİÇİMİ



Cahiliye şiiri perspektifinden Kur'ân'ı okuma

Kitabımızın bu bölümünde, modern zamanlara özgü olmak üzere vahyedilmiş son ilahi kelam olan Kur'ân'ı ve Kur'ân'ın tarihteki bir açılımı olan İslâm'ın irfan, düşünce ve ilim mirasını okuma biçimleri üzerinde durmaya çalışacağız. İslâm ve modern dünya arasında kurulacak zihni ilişkinin mahiyeti bakımından bu önemlidir.

İlk iş olarak bir Japon "oryantalist" olan Toshihiko İzutsu'nun bizce örnek model sayılabilecek çalışmasını esas alacağız.[1] Buna kısaca "semantik

---

1 Tokyo 1914 doğumlu olan Toshihiko Izutsu, Tokyo Keio Üniversitesi Kültür ve Dil Çalışmaları Enstitüsünde öğretim üyesi olarak görev yaptı. Roefeller Vakfı İnsani Çalışmalar Bölümü adına 1959 ilâ 1961 yılları arasında İslâm Dünyasının belli başlı merkezlerinde İslâm kültürü, Arap dili ve edebiyatı üzerinde çalışma yapan Prof. Izutsu, uzun bir süre yılın altı ayında Kanada Mc Gill Üniversitesi İslâmî Çalışmalar Enstitüsünde İslâm Teolojisi ve Felsefesi derslerini okuttu.

1) *Dil ve Büyü*, 2) *Kur'ân'da Ahlâki Terimlerin Yapısı*, 3) *Kur'ân'da Allah ve İnsan: Kur'ânî Dünya Görüşünün Semantik Bir Analizi*, 4) *İslâm Teolojisinde İman Kavramı*, 5) *Kur'ân'da Ahlâkî ve Dini Kavramlar*.

Toshihiko Izutsu'nun Türkçe'ye çevrilen iki kitabı *"Kur'ân'da Allah ve İnsan"*dır. (Çev. Süleyman Ateş, AÜİF, Ankara, 1975). Diğer iki kitabı *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar"* (Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Y., 1984, İstanbul); *"İslâm Düşüncesinde İman Kavramı"* (Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Y., 1984, İstanbul)

Izutsu, İslâm dünyasında ve Batıda Kur'ân terimlerini ve İslâm dünya görüşünü terimlerin semantik analizlerinden hareket ederek anlatmaya çalışan ve bu alanda, deyim yerindeyse kendine ait yeni bir tür-yöntem geliştiren bir araştırmacıdır ve çalışmaları gerçekten ilgi çekicidir. Bir Ja-

yöntem" adını verebiliriz. Ancak hemen hatırlatmak gerekir ki, İzutsu bu yöntemi başarıyla kullanırken, İslâm öncesi cahiliye şiirini esas aldığından, biz buna "cahiliye şiiri perspektifinden Kur'ân'ı okuma" diyebiliriz. Bazı yönleriyle bu yöntem ilgi çekici görünse bile, son tahlilde ve paradigmatik bir yaklaşım olarak –sosyal bilimciler ve oryantalistler gibi– vahy gerçeğini tabiî ve sosyal çevre faktörlerinin yardımıyla anlama esasına dayandığından, sonuçta bir antropolojik okumadır.

Burada sözkonusu yönteme başvuran Japon araştırmacının diğer meslektaşları gibi Kur'ân'ı Allah kelamı bir vahy şeklinde kabul edip etmediğinden hiçbir zaman emin olamayız ve esasında yöntemin dayanağını teşkil eden postulalar dolayısıyla antropolojik yönteme başvuranların esasında Kur'ân-ı Kerim'i vahy ürünü bir ilahi kelam kabul etmekten çok, belli sosyal çevre faktörlerinin etkisinde yaşayan ve düşünen Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kendisinin yaz(dır)dığı "beşeri bir metin" şeklinde kabul ettiklerini düşünebiliriz.

Bizim paradigmatik itirazımız, Kur'ân'ın "bir metin" değil "Söz (Kelamullah)" olduğu noktasında toplanmaktadır.

Toshihiko İzutsu'nun kullandığı yönteme geçmeden evvel, semantik hakkında kısa bir bilgi vermekte yarar var. Semantik, kelimenin anlam derecesini araştıran bir bilim dalı olarak kabul edilebilir. Izutsu'ya göre semantik, bir dilin anahtar terimleri üzerinde analitik çalışmadır. Bu analitik çalışma şekline, araştırma konusu olan ve aynı zamanda o dili kullanan halkın dünya görüşünü ve düşüncesini kavramak için başvurulur. Bir tür ontoloji olan semantik, Kur'ân sözkonusu olduğu zaman, bu, kuru, metafizik ve soyut sistematik bir ontoloji değil, somut ve yaşayan bir ontolojidir.

Izutsu, başlangıçta kelimeleri iki ana anlam derecesinde ele alır: Esas anlam ve izafi (rölativ) anlam. Bu bağlamda sözgelimi "kitap" kelimesini ele alacak olursak, bu kelimenin esas anlamı, herkesçe ve günlük hayatta kul-

---

pon öğrencisi olan Shinya Makino (Creation And Termination, Tokyo, 1970) adlı çalışmasında Izutsu'nun yöntemini kullanarak, Kur'ân'da "Yaratma" teriminin semantik tahlilini yapar.
Gerçekte Izutsu'nun çalışmalarının asıl ilgi çekici yönü, söz konusu semantik analiz yöntemi kullanarak vardığı sonuçlar değil, doğrudan doğruya kullandığı yöntemdir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve özellikle son yıllarda Batı'da giderek önemli ve yeni bir döneme giren oryantalist çalışmalara bir Japon araştırmacısının da katılmış olması ayrıca üzerinde durulmaya değer bir nokkadır.

lanılan herhangi bir kitabı anlamak lazım. Ama, Kur'ân'ın özel semantiği içinde kelime yeni bir anlam kazanır, kendine göre semantik bir muhteva alır ve bu sefer kitap, "Kur'ân" veya "Allah tarafından indirilen vahy mecmuası" olur; bu da kelimenin izafi anlamı demektir. Gerçekte ise Izutsu'nun kelimeleri böyle bir ayırıma tabi tutması, araştırmada özel tercihlerin doğuracağı sakıncaları önleyemez ve yöntemin pragmatik amaçlarına hizmet etmeye yarar. Çünkü hiçbir kelime herkes tarafından ve bütün kültürlerde ortak bir anlama sahip değildir. Her kelime tek tek ele alındığında bile tek bir esas anlama indirgenemez. Kelimeler, değişik kültürlerde olduğu gibi aynı kültür içinde yer alan bireylerde de farklı algı, konum ve kişisel beklentilere göre değişik çağrışımlara sahiptirler. Böyle olunca kelimelerde her zaman geçerli olan "esas anlam"dan çok, "izafi anlam" söz konusu olur.

Şu halde Kur'ân'ın anahtar terimleri açısından sorun ele alındığında bu yöntem, Kur'ân'ın terimlere getirdiği evrensel ve zamanlar üstü genel geçerlik muhtevayı ikinci dereceye düşürüp önemsizleştirmekte, Kur'ân'ı da herhangi bir kültür olayından ibaret sayarak sıradan bir kitap durumuna düşürmektedir. Bu anlamda Vedalar, Zendaveste, sonraları telif edilmiş Kitab-ı Mukaddes ile Kur'ân arasındaki fark da ortadan kalkmış olur.

Örnek olarak "din" terimini ele alalım: Kur'ân, bu terim aracılığıyla genelde herhangi bir düşünme, inanma ve yaşama biçimine din adını vererek, başta İslâmiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Budizm olmak üzere kapitalizmi, faşizmi ve sosyalizmi, hatta nihilizme ve ateizme varıncaya kadar, kendini şu veya bu şekillerde dışa karşı belli ilkeler ve düzeylerde sınırlandırmış ve ayırmış her tür düşünce ve yaşama biçimini din kapsamına almaktadır: "Sizin dininiz size, benim dinim bana." (Kâfirûn, 109/6). Bu, kuşkusuz Kur'ân'ın din(ler) karşısında tarafsız bir tutum içinde olduğu anlamına gelmez; Allah'ın Müslümanlar için seçip uygun gördüğü din, Tevhid inancını esas alan dindir, diğerleri birer vakıa olmakla birlikte Allah katında makbul birer din değildirler (Maide, 5/3). Oysa "esas anlam-izafi anlam" ayırımından hareket edildiğinde, geçmişin ve bugünün yaygın kültürel algısına göre sadece İslâmiyet, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Budizm din sayılmakta, diğerleri belli birtakım düşünce ve sosyal sistemler şeklinde telakki edilmektedirler. Demek oluyor ki, Kur'ân'da din'e ilişkin öncelikle "sabit–tevhidî anlam"

esas alınmakta, bunun dışında kalanlar –her biri birer fenomen olmakla beraber– hiçbir gerçekliğe sahip kabul edilmemektedirler.

Izutsu'nun, semantiği bir cemaatin veya kavmin tarihinin şu veya bu önemli devresindeki dünya görüşünün mahiyeti ve yapısı hakkında bir çalışma olarak gösterdiğine işaret etmiştik. Eğer semantik, bir kavmin (özellikle belli tarihi bir kavmin, diyelim ki Arapların tarihini, şu veya bu zamanda teşekkül eden dünya görüşlerini, düşünce şekillerini, sosyal yapılarını araştırmak ise, bu, Kur'ân'ın Arap dili çerçevesinde yapılacak semantik araştırması sonucunda, bizi zorunlu olarak Kur'ân'ın ancak Arap dünya görüşünün esas alınmasına götürür. Buradan bakıldığında Kur'ân sadece yedinci yüzyılın yaşayan Araplarının özel tarihi durumuyla sınırlandırılmakla kalmaz, yatay olarak aynı yüzyılın Arap yarımadasının kültürel, sosyal ve ekonomik özel durumuyla da sınırlandırılmış olur. Bu durumda, Arap unsuru olmayan İsrailoğullarının, Romalıların ve daha önceki tarihsel zamanlarda yaşamış kavimlerin tarihleri ve kültürleri hakkında Kur'ân'ın getirdiği açıklamalara "bilimsel" bir temel bulamayız. Aynı şekilde Kur'ân'a müracaat ederek, modern çağı, insanı, tarihi, maddi tabiatı, evreni ve başka hiçbir sorunu da çözemeyiz.

Açıktan ifade edilmese de, semantik yöntemin içinde yer aldığı antropolojik okuma biçimi, eğer Kur'ân'ı Müslümanların inandığı gibi bir vahy ürünü ilahi kelam şeklinde kabul edecek olursak, bu Kitap aracılığıyla sözkonusu "bilim"in yapılamayacağı fikrini telkin etmeye matuf olarak geliştirilmiştir. Bu anlamda semantik yöntem, Kur'ân'ı insanlığın tüm tarihini –veya daha doğru bir ifadeyle tarihe yön veren temel dinamikleri– açıklamaktan çok, Arap kavminin tarihine indirger ve onu diğer muhtemel kaynaklar arasında bir kaynak durumuna düşürür. Kuşkusuz bu ise, Kur'ân'ın ebedî hakikatler içeren ilahi mesaj olma özelliğini ve aynı zamanda evrenselliğini geçersiz kılmayı amaçlayan bir yaklaşımdır ki, antropolojik okumanın amacı da Kur'ân'ın evrenselliği yerine tarihselliğini öne çıkarmaktır.

Izutsu'nun yönteminde ikinci önemli nokta, "anahtar terim"in seçimi ve bu terimin semantik analitiğidir. Anahtar terim, diğer terimler kümesi içinde odak bir yer işgal ettiği zaman "anahtar" duruma geçer. Bir başka terim seçiminde aynı terim anahtar olmaktan çıkabilir. Bu terimi seçme işi

bittikten sonra yöntemin asıl işleyiş mekanizması devreye girer ve Izutsu için bundan sonra yapılması gereken, bu terimin kök anlamını (etimoloji) tesbit etmek, ardından terimin kök anlamı ile birlikte semantik analitiğini cahiliye şiiriyle doğrulamaktır. Izutsu'nun çoğunlukla Kur'ân'da geçen akraba terimlere baş vurmadığını, hatta zaman zaman hadislerle de tezini desteklemeyi ilke olarak kabul etmediğini öne sürmek haksızlık olur. Ama kullandığı semantik yöntemde "etimoloji" ve "cahiliye şiiri" iki vazgeçilmez referanstır ve özellikle hadis kaynakları her zaman önemsiz bir değere sahiptir. Yöntemin ilginç ve fakat aynı zamanda zaaf noktası da bu referans seçiminde toplanmaktadır. Bunun üzerinde yeterince durmakta yarar var. İlkin cahiliye şiiri meselesinden başlayalım:

Kur'ân'ın herhangi amaçlı bir tefsirinin yapılmasında değil, ancak tefsiri cihetine gidilirken Kur'ânî terimlerin anlaşılmasında cahiliye şiirine başvurulması ve şiirin semantik alanda izlenecek yöntemde araçlardan yalnızca bir araç şeklinde ele alınması olayına daha İslâm'ın ilk yıllarında rastlamaktayız. Hatta bu yöntemin babası İbn Abbas kabul edilir. İbn Abbas'a Maide, 35. âyetinde geçen "vesile" kelimesinin anlamı sorulduğunda Antere'nin şiirinden örnek getirerek bu kelimenin "hacet" anlamında olduğunu söylemiştir.[1]

Ez-Zehebî, tefsir ve müfessirlerle ilgili değerli çalışmasında Hz. Ömer'in de Kur'ân'ın garib bilinen kelimelerinin cahiliye şiiriyle açıklanabileceğini söylediğini aktarır. Hz. Ömer, bu konuda: "Divanlarınıza sahip çıkın ve onlara sarılın." deyince, "Divanlarımız nedir?" diye kendisine sorulmuş, o da: "Cahiliye şiiri, bunlarda sizin Kitabınızın tefsiri ve sözlerinizin anlamı vardır" demiştir.[2] Ebu Bekir b. el-Enbar'ın anlattığına bakılırsa, İbn Abbas şöyle demiştir: "Şiir Arap divanıdır. Allah'ın Arap lügatı üzere indirdiği Kur'ân'dan bize gizli (anlaşılmaz) görünen bir şey olursa, biz bu divana müracaat eder ve ondan yardım alırız." Sonraki dönemlerde bu işin yaygınlık kazanması kuşkusuz birtakım tartışmalara yol açmış ve Arap cahiliye şiirine karşı önemli bir akım gelişmiştir. Tabiûn (Sahabe dönemini izleyen nesil) döneminde lügatçılar ile fakihler arasında ciddi görüş ayrılıkları baş

1 Dr. M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1976
2 Dr. M. Hüseyin, ez-Zehebî, *a.g.e.,* 17/74

gösterince, iş, sonunda fıkıhçılar tarafından: "Siz böyle yapmakla şiiri Kur'ân'ın aslı (ve temel ölçüsü) durumuna geçirdiniz"[3] diye suçlanmışlardır.

Bu ve sonraki dönemlerde gelişen büyük tefsir ve hadis hareketi şüphesiz cahiliye şiirini Kur'ân'ın bazı terimlerini anlamada tek yöntem kullanan akımı geniş ölçüde makul bir düzeye indirdi, fakat hiçbir zaman tümüyle ortadan kaldıramadı. Zaten tümüyle kaldırmak da doğru değildi. Nitekim tefsir tarihinin gelişmesi içinde cahiliye şiiri geniş araştırmalara konu oldu, fakat hiçbir zaman tek ölçü olarak kullanılmaya değer bulunmadı. İslâm tarihinde iz bırakan bütün önemli tefsirlerde şu veya bu ölçüde cahiliye şiirinin kullanıldığını tesbit etmek mümkündür. Ama asıl yöntem aşağıda da göstereceğimiz gibi başka ve sağlıklı koordinatlar esas alınarak gelişti.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından ve yirminci yüzyılın başlarından itibaren oryantalistler, cahiliye şiirini iki alanda kullanmaya başladılar: Bunlardan biri, Kur'ân'ın anlaşılması; diğeri İslâm ile cahiliye dönemi ve diğer kültürler arasında bir mukayeseye giderken bir kaynak olarak eski Arap şairlerinin diline başvurulması. Sözkonusu çalışmalarda, azami ölçülerde bilimsel ve akademik ölçülerin kullanılmasına riayet edildi, ama bu çalışmalar özünde ve hatta başlangıç aşamasında amaçlıydı, bir fikri, önceden formüle edilmiş bir tezi doğrulamak üzere yapılıyordu. Önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi, Avrupa'nın sömürgecilik faaliyetlerine paralel olarak gelişen filoloji akımları ve bu alanda yapılan çalışmaların Avrupa'nın uzun vadeli siyasetiyle daima yakından ilişkili olmuştur. Nihayet oryantalistlerin tamamına yakınının kendi ülkelerinin Hariciye'siyle doğrudan veya dolaylı ilişkiler içinde olmaları bunun göstergesi sayılır.

Yirminci yüzyılın başlarında Avrupalıların İslâm dünyası üzerinde yürüttükleri filolojik ve antropolojik araştırmalar belli bir sonuç verdi, böylece İslâm dünyasıyla ilgili uygulanacak genel kültür politikasının ana çerçevesi de çizilmiş oldu. Buna göre İslâm irfan mirası yerine aydınlar, dikkatlerini başka kültürlere çevirme yolunu tuttular. "Müslüman aydınlar", özellikle Mısır, Suriye ve Türkiye gibi ülkelerde kültürün köklerini kendi miraslarında değil, eski Yunan'da aramaya başladılar ve bu bağlamda "Akdeniz kültür havzası" önplana çıkmış oldu. Batı oryantalizminin bu yeni empozesine

3 Nisaburi, *el-Garib fi Maani'-Kur'ân*, Önsöz

göre, Mısır ve Türkiye gibi ülkeler aslında Yunan kültürü ve düşüncesinin beşiği ve sahibiydiler. Mısır'da ve Anadolu'da tarihte ortaya çıkan kültürler ve medeniyetler bu ülkede yaşayan insanların ortak mirası ve malıdır. Mısır, Keldani hikmetini İtalya ve Yunanistan'a geçişini sağlayan bir köprü, Anadolu bu felsefenin geliştiği havzanın en önemli parçalarından biridir. Fakat Arapça'nın konuşulduğu yerlerde, sözgelimi Mısır'da başka yerlere oranla önemli bir zorluk vardı. Bu da Kur'ân'ın gücü ve tarih boyunca bütün bu yörelerin irfan, ilim, sanat ve düşünce mirasını inşa eden mucizesiydi.

Araplar, şiir sanatının doruğunda iken Kur'ân, bu hârikulâde sanat gücünü yerle bir ederek Arap dilini ve kültürünü temelinden değişikliğe uğratıp kendi kalıbında yeni bir hayata kaynaklık etmişti. Tarih boyunca da Müslümanların önde gelen övünçleri cahiliye şiirine, bu şiirin harikası olan anlatım çarpıcılığına, fesahat ve belagatına karşı Kur'ân'ın kazandığı kesin zaferdi. Bu da ister istemez, oryantalist çalışmaların yürütüldüğü Avrupa üniversitelerinde çizilen yeni İslâm dünyası kültür politikasını derinden ve olumsuz yönde etkileyen tarihî bir gerçekti. Fakat oryantalizmi tarihî gerçeklerden çok, sömürgeci-politik yararlar ilgilendirmekteydi ve eğer tarihî gerçekler ile politik çıkarlar bir yerde uyuşmuyorsa, politik çıkarlar için tarihî gerçeklerin, gerekirse tarihin de değiştirilmesi, tahrif ve suistimal edilmesi her zaman mümkündü. Bu görevi bazan oryantalistlerin kendisi yürüttükleri gibi, bazan yerli aydınlar da üstlenebilirdi. Nitekim böyle oldu ve Arap dünyasında Taha Hüseyin bu görevi üzerine aldı.

Taha Hüseyin 1926'da yazdığı "Cahiliye Şiiri" adlı kitabında bu konuyu ele aldı ve cahiliye şiirinin Müslüman müelliflerin sandığı kadar önemli olmadığını, Arap kültürünün kültür kökü sayılamayacağını ve hatta tarihsel bakımdan bugün cahiliye şiiri diye nakledilen edebî parçaların belirtilen şairlere ait olup olmadığı konusunun dahi şüpheli olduğu fikrini ortaya attı. Taha Hüseyin'in amacı, Müslümanların –hiç değilse dilin edebî zenginliği açısından– Kur'ân'ın üstünlüğünü ortaya koymak isterlerken her zaman başvurmayı gelenek haline getirdikleri cahiliye şiirini tarihsel gerçekliği bakımından tehlikeye düşürmek, böylece Müslümanların en güçlü argümanlarını geçersiz kılmaktı. Çünkü genel çerçevesi Avrupa tarafından çizilen sözkonusu yeni kültür politikasına göre, eğer cahiliye şiirinin tarih-

sel bakımdan temelsizliği ispat edilebilirse, dolaylı olarak Kur'ân ve İslâm kültürü de "hayali bir rakip" karşısında zafer kazanmış olacak, böylelikle sağlam bir kültür temeli olmaktan çıkarak yerini Yunan kültür ve düşüncesine dayalı Akdeniz kültür havzasına daha rahat bırakacaktı.[4]

Bundan şu çıkar: Eğer Kur'ân, dil ile ilgili üstünlüğünü hiç de sağlam bir dayanağı olmayan cahiliye şiirine göre ortaya koyuyorsa, cahiliye şiiri denen şey gerçekte abartılmış, Müslüman müellifler tarafından üretilmiş bir şey olduğundan, dolaylı olarak Kur'ân'ın dil ile (ve aynı zamanda mesajla) ilgili üstünlük iddiaları da tartışmalı olur. Bu bakış açısından, cahiliye şiiri Arap kültürünün temeli ve dili olamayacağından Kur'ân da bu kültürün ve dilin temeli olamaz, hatta bu kültürün ve dilin gelişmesinde engelleyici bir rol oynadığı dahi söylenebilir. Eğer bunlar doğruysa yapılacak şey bellidir: Arapça'yı arılaştırmak, İslâmî kültür unsurlarından ayıklamak, köklerini Akdeniz kültüründe bulup modern kalıpları ifade edebilecek düzeye getirmek. Kısaca kendilerine "yepyeni bir ulus" inşa etmek isteyen devletlerin projelerine uygun, her bir terimi İslâm irfanıyla yoğrulmuş dili sekülerleştirmek. Biz senaryosu oryantalistler tarafından yazılan bu filmi daha önce Türkiye ve İran'da da seyretmiştik.

Peki işin gerçek mahiyeti nedir?

Kur'ân ile İslâm öncesi Arap kültür hayatının en etkili ifade aracı olan cahiliye şiiri arasında kurulan bağlantı sözkonusu olduğunda karmaşık bir sorun ortaya çıkar. Hemen ilk akla gelen sorular şunlardır:

Kur'ân ile cahiliye şiiri arasındaki ilişki hangi seviyelerde ele alınacak? Cahiliyenin kültürleşmiş sınıfının seçkin bir sanat faaliyeti olan şiirini Kur'ân mucizevi anlatımıyla gözden düşürürken, hangi amiller sonucunda sonraki dönemlerde Kur'ânî terimleri açıklamada geçerli kabul edilmiş? Böyle bir tefsir yöntemi veya Izutsu'nun yaptığı gibi semantik analizin cahiliye şiirini referans alması ne kadar doğrudur? İşte bizim ana hatlarıyla işaret etmek istediğimiz bu sorulardır.

---

4 Türkiye'de Türkiye kültürünün Akdeniz Kültür Havzası'na ait olduğunu savunan belli başlı yazarlar şunlardır: Melih Cevdet Anday, Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, ve Halikarnas Balıkçısı takma adıyla yazan Cevat Şakir Kabaağaçlı. Taha Hüseyin'in görüşleri ve eleştirileriyle ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz. Gazi Tevbe, *el-Fikrü'l-İslâmi'l-Muasır*, 1979, s. 131 vd...

Gerçek şu ki, cahiliye şiiri tarihsel bakımdan asla inkar edilemez ve kültürleşmiş İslâm öncesi toplumun elit sanatçıları için vazgeçilmez bir ifade aracıdır. İnsanlık tarihi gözönünde bulundurulduğunda, bütün sanat faaliyetleri arasında şiirin bir anlatım tarzı ve insanın kendisiyle dış dünya, karşılıklı ilişki içinde olduğu varlık dünyasıyla bağını kuran en etkili ifade araçlarından biri olduğu görülür. Tarihin kadim zamanlarından Kur'ân'ın inişine tekabül eden zamanlara kadar şair ile toplumun kahini, büyücüsü ve rahibi arasında daima yakın ilişkiler kurulmuştur.

Arap geleneğinde de şair sıradan bir insan değildir. Şair yalnızca büyük bir söz ustası değil, aynı zamanda varlığın ötesinden haber getiren ve insan üstü güçlerle yahut insan dışı varlıklarla doğrudan ilişki kuran "özel, gelişmiş, metafizik bir güç ve imkân sahibi" imtiyazlı bir seçkindir de. Arap geleneğinde ve yaygın kültür örfünde şair ile cin(ler) arasında dolayısız bir bağ vardır. Ferazdak gibi bir şairin bir cinle irtibatlı yaşadığı ve bu cin'nin onun dostu (halili) olduğu kabul edilirdi. Bu cin, şair Ferazdak'a gerektiği zaman birtakım haberler getirir, ilhamlar verir ve herkesin sahip olması oldukça güç olan bilgiler aktarır. Tartışmalı olsa bile, bizce, şair kendi toplumunun kahin ve büyücüsünün geleneğini yürüten bir seçkini olarak her zaman özel bir konuma sahip olmuştur. Bu anlamda şair görünmez dünyadan haber getiren önemli ve esrarlı bir bilgi kaynağıdır da. Bu bakımdan Peygambere ilk vahy gelmeye başladığında, Araplar, hemencecik onu bir şair, söylediklerini de olağanüstü güzellikte bir şiir olarak kabul ettiler.

Ancak Kur'ân, ısrarla Resûlün bir şair olmadığı hususunun altını çiziyordu. Bunun başta gelen nedenleri arasında, şairin kendi toplumunda işgal ettiği yüksek imtiyazlı konuma rağmen, genelde olumsuz ve aslında ahlaki bakımdan güvensiz bir insan oluşu vardı. Çünkü şair, herkesi sanatının doruğunda büyülediği halde, sıradan insanlar ve diğer sanatçılar grubu onun gerçekte bir yalancı olduğunu biliyorlardı. Şair, nefes kesici şiirler okuduğu zaman, onun o anda bir "şuur kaymasına" uğradığı, şuurunu kaybettiği de kabul edilirdi. (Şiir, kelime olarak, şuur, şiar, şair ve iş'ar ile aynı köktendir.) Şair gerçekten dostu olan bir cin ile ilişki kurabilir, ama onun amacı çevreyi büyülemek, kendini gerçekleştirirken diğer insanları aşmaktı. Şairin en büyük malzemesi ve silahı abartma sanatıdır, yani yalan.

Gururu şairi yalan sanatında usta kılma yolunda tahrik eder. En büyük motivasyonu çoğu zaman kendisine zebun olduğu nefsidir. Şairin şiiri zevkle dinlenebilir, ama ona inanılmaz. Kur'ân, Peygamberin cinlerle bağ kurmuş veya mecnun bir şair olmadığını (Saffat: 37/36), kehanette bulunan bir kahin sayılmayacağını (Tur: 52/29) belirtirken, vahy olayının Arap kültüründe yerleşik olan şair-cin, şair-kehanet ve şair-yalan olayından tümüyle farklı olduğunu öğretmek istiyordu. Peygambere Cebrail vasıtasıyla vahy geliyordu, ama bu, Peygamberin muallem (yani kendisine şiir öğretilmiş) kişi olduğu anlamına gelmezdi (Duhan: 44/14).

"Biz ona (Peygambere) şiir öğretmedik; (bu) ona yakışmaz da. O (kendisine indirilen Kur'ân) yalnızca bir öğüt ve apaçık olan bir Kur'ân'dır." (Yasin: 36/69)

Şair, Şuara: 224-226. âyetlerde de belirtildiği gibi, kendisine sapıkların uyduğu kişidir; yapmayacağı şeyi söyler (her zaman yalan konuşur) ve kendi hayal dünyasının ıssız vadilerinde vehmedip durur; sağlam bir referanstan yoksun olduğu için şaşkınca gezinir. Vakıa Kur'ân, âyetin devamında iman edenleri, salih amellerde bulunanları ve Allah'ı çokça zikredip zulme uğratıldıktan sonra zafer kazananları veya öclerini alanları istisna edecektir. Ama cahiliye şairinin bu istisnada yer almadığı kuşkusuzdur. Kur'ân, Peygamberin şair olmadığını ve şiir söylemediğini anlatırken, aynı zamanda geniş halk kitlelerini şairin haksız hegemonyasından kurtarma umudunu müjdelemektedir. Çünkü şairi, kendi toplumunun genel kültüründe daha olumsuz kılan başka aşağılık özellikleri vardır.

Hz. Peygamber'in vahy olarak tebliğ ettiklerinin şairlerin şiirleriyle aynı şey sayılmasının iki önemli sakıncası vardı:

1. Her ne kadar şairler, dostları cinlerden, metafizik varlıklardan ilham aldıklarını iddia ediyor olsalar bile, gerçekte yalancı olduklarını herkes biliyordu; kaldı ki, öyle de olsa, cin veya başka bir varlık kolayca Levh-i Mahfuz'dan bilgi getiren Cebrail aleyhisselam ile karıştırılabilirdi.

2. Şairlerin ahlâkî tutumları ve gündelik hayatları rezilane bir manzara arzediyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise güzel ahlâkı tamamlamak ve her davranışında insanlara örnek olmak üzere Allah tarafından seçilmiş seçkin bir şahsiyetti.

Bunun yanında şairin savaşlarda oynadığı rol çoğu zaman tahmin edilenden fazladır ve bazı durumlarda savaşların kaderini tayin edecek kadar önemlidir. William C. Chittick ve Sachiko Murata'nın işaret ettikleri üzere, savaşlar kültürü canlı tutan ve belli aralıklarla yeniden servet dağıtan araçlardı. Keza bu savaşlar her bir kabilenin ayırt edici özelliklerine ve mirasına dikkat etmeyi de teşvik etmektedir. Kavgaların gerçek kahramanları zaman zaman kılıç adamlarından çok şairler oluyordu. Kavgaya yeltendiği halde, büyük bir şairin kendilerini kınamasından sonra berbat bir durumda geri dönen kabile savaşçılarına ilişkin hikayeler mevcuttur. (İslâm'ın Vizyonu, s. 24.)

Bununla birlikte Arap cahiliye insanı, şairin sözüne güvenilmeyeceğini çok iyi biliyordu. Şair, yer yer erdemden söz eder, ama kendisi asla erdemli bir kişi değildir. İmru'l-Kays'ın ahlâksızlığı, aşağılık hayatı şiiri kadar ün salmıştır. Savaşın en kızıştığı bir anında şair keskin bir kılıçtır, ama savaşçı, Arap şairinin kılıç kullanamayacak kadar korkak olduğunu bilir. Şairin sözleri zehirli bir ok kadar öldürücüdür, ama bu ancak savaşta düşmana karşı kullanıldığı zaman bir değer ifade eder. Bu yüzden şair yalancı bir savaş kışkırtıcısı ve en önemlisi profesyonel bir goygoycudur. Arap cahiliye şairi geniş halk kitlelerinin namuslu ve savaşkan bir temsilcisi değil, hakim gücün, kabile reislerinin ve sarayların basit bir sözcüsüdür. Nitekim bazı şairler zayıf buldukları kabilelerini terkedip zengin prenslere, güçlü kabile reislerine sığınmış, kavimlerini yüz üstü bırakmışlardır. Nebiğa ve Hassan, Lahmi ve Gassani reislerine sığınmışlardı. Hira ve Lahmi sarayları prenslerin himayesine sığınan şairlerle dolup taşmıştır. Savaşın olmadığı zamanlarda şair, kabilenin kadın ve şarap kokan iğrenç meclislerinde efendilerini eğlendiren bir söz cambazı, mahir bir şarlatandır.

Görülüyor ki, Kur'ân, Peygambere şiir söylemeyi yakıştırmadığı zaman, aslında şairin ve şiirin o toplum içinde işgal ettiği gerçek yerini, şairin iç yüzünü de deşifre ediyordu. Bu yönüyle şairin kendi zamanının kültürünü doğru taşıyan iyi bir aracı olduğu söylenemez; elbette şair ile Arap kültür hayatını bıçakla ikiye ayırmak ve bunları birbirlerine karşı iki bağımsız fenomen kabul etmek doğru değildir. Ancak konumuna bakıp, şairin Arap cahiliye kültürünün tek ve geçerli sözcüsü, aynası olmadığını da rahatlıkla düşünebiliriz. Belki şair, elit bir sanatçı çevresinin ve her za-

man kendileriyle birtakım bağları olmuş hakim güçlerin duygularını ifade etmiş ve şiirlerinde bu "halka ait olmayan kültürü" yansıtmıştır.

Diğer toplum kesimleriyle birlikte ahlaki yozlaşma içindeki şairin alternatifi, sözü hikmet üzere bina eden şairler olacaktı. İslâmiyet, şiiri mahkum edip yasaklamadı, ama Hz. Peygamber "Şiir hikmet ve belagattır" diyerek, ona yepyeni bir anlam düzeyi gösterdi. Yine de söz konusu olan Cahiliye şiiri ve şairleri olduğundan, bu yüksek düzeyin çok sonraları şairler için bir anlam ifade ettiğini hatırlamak gerekir. Bu, semantik yöntemi kullanırken her zaman gözönünde bulundurmamız gereken önemli bir gerçektir.

İkinci önemli bir nokta şudur: Bütün şairler aynı konumda olan kişiler olmamakla birlikte çoğunluğu aynı sınıfa mensup insanlardı. Şenfara gibi yoksul olan, bazan da haydutluk yapan şairlerin sayısı sanıldığı kadar çok değildir. Amr b. Gülsüm gibi kabile reisi, İmru'l-Kays gibi prens olan şairler yanında asıl şair çevresini sonradan yer ve taraf değiştirenler meydana getirmiştir ki, kökenlerine bakıp şiirlerini araştırma konusu yaptığımızda bu, karşımıza önemli bir güçlük ortaya çıkarmaktadır. Fakat asıl güçlük, cahiliye şiirinin kesinliğini kabul etmeyenlerin önemle üzerinde durduğu gibi şairlerin yaşadığı dönemleri, nakledilen ve tesbit edilen şiirlerin hangi şaire ait olduğu yolunda ortaya çıkan karmaşık durumdur.

İslâm bilginleri bu karmaşık sorunu, başlangıçta çözmek için öncelikle şairleri ana gruplara ayırmışlardır. Buna göre dört ana grup vardır:

1) Cahiliyyun: Cahiliye döneminde yaşayıp ölen şairler.

2) Muhadramûn: Hem cahiliyede, hem de İslâm döneminde yaşayan şairler,

3) İslâmiyyûn: İslâm'ın gelişinden sonra doğup, yaşayan ve ölen şairler,

4) Muhdesûn veya Muvelledûn: Yukarıda sayılan üç tabakadan sonra gelen şairler ki, bunların ilki Beşşar b. Bürd (167/783) kabul edilir.[5]

5 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İlk İki blm. İÜ. Ed. Faklt. Y. 1973; Arap kabilelerinin konuştuğu Arapça'da ortaya çıkan lehçe farkları ve bu farkların Kur'ânî terimlerin anlaşılmasındaki rolü konusunda ilginç araştırmalar yapılmıştır. Örnek için bkz. Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellem, (154-224/770-839) *Lügati Kabaail'il-Arab*, (Celaleyn Tefsiri derkenar) Matbaatü'l-İstikame, Kahire,

Tefsir hareketinin gelişmesiyle birlikte cahiliye şiirinin de belli bir gelişme göstermeye başladığı görülür. Nitekim eski şiirler sözlü geleneğin gücünden yararlanılarak hızla derlenmeye başlandı ve Hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında Abdülmelik el-Es'adi'nin Kitab el-Ma'aşir'i ilk divan olarak teşekkül etti. İlk şiir antolojisinin de el-Mufaddal ez-Zabbi'nin (168/785) el-İhtiyarat adlı şiir mecmuasının olduğu kaydedilir.

Eski Arap şiirinin Hicri ikinci ve üçüncü ile Miladi sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda derlenmeye başlanması, daha doğrusu yazıya geçirilip mecmualar halinde elde bulundurulması Kur'ân'da uygulanacak semantik yöntem bakımından bir zorluk ortaya çıkarıyordu. Çünkü yaklaşık üç asıra sözkonusu şiirler sözlü gelenek içinde dilden dile, nesilden nesile aktarılmışlardı. Bu aktarma olayında şiirin nasıl bir değişime uğradığı ayrıca merak konusuydu ve doğal olarak Arap şiirini semantikte kullanan dilcilere karşı hadisçiler bunu ısrarla gündeme getireceklerdi. Buna karşı önemli bir tedbir olarak dilciler, hadis usûlünde kullanılan "Ravilerin sened zinciri" yöntemini cahiliye şiirinde de kullanmaya başladılar. Bu yola başvurulmasının iki sebebi vardı: Birincisi, şiirin mevsukiyetini, yani kesinliğini ispat etmek; ikincisi, hadisçilere kendi yöntemleriyle karşı koymaktı.

Dilcilere göre, şairlerin kendilerini sürekli izleyen katipleri ve şiirlerini aktaran ravileri vardır. Sözgelimi Tufayl el-Ganavi'nin Evs b. Hacer isminde bir ravisi vardı, bunun da ravisi Zuheyr idi ki, Tufayl'in en önemli şiirleri bu rivayet zinciriyle bize kadar ulaşmıştır. Fakat raviler zinciri üzerinde yapılan ciddi bir araştırma, hiç de iç açıcı bir tablo sergilemiyordu. Çünkü yer yer ravilerin, şiirlere geniş ölçüde kendilerinden katmalarda bulundukları, şairleri karıştırdıkları, bazı şiirleri eksik veya ilaveli rivayet ettikleri görülmüştü. Bütün şiirler için bu, söylenmese bile, en azından hadis rivayeti ile şiir rivayeti arasında sıhhat bakımından ve şiirin aleyhinde olarak bir mukayese yapma imkânı kalmamıştı. Nitekim Halef el-Ahmar ve Hammad gibi raviler –ki bunların çok rivayette bulundukları tahmin edilmektedir– birtakım katmalar yaptıkları ve kişisel tasarruflarda bulundukları yolunda gelişen şüpheler, herkesi bu konuda daha ihtiyatlı davranmaya mecbur etmişti.

Bir başka önemli sorun, şairlerin şiirlerinde kullandıkları lehçelerdi. Her ne kadar şiirde, cahiliye dönemi boyunca ortak bir dil kullanıldığı yolunda

bazı düşünceler yaygınsa bile, gerçekte her şairin kendi kabilesinin dilinden etkilenmediğini ve bunu şiirine yansıtmadığını söylemek kolay değildir. Oysa Kur'ân, bütün Araplar arasında bir dil birliğini sağlamak, Arapça'yı da bütün dünya Müslümanlarının ortak bir ilim ve irfan dili kılmak için yeniden inşa ediyordu. Kur'ân, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) mensup olduğu kabilenin diliyle, yani Kureyş lehçesiyle inmişti. Ve aslında Kureyş'ten olmayan şairler de her zaman bu kabilenin dilini şiirlerinde kullanmak için özen gösteriyorlardı. Ne var ki, bu, her zaman mümkün olmadığı gibi, daha başka amiller bunu engelliyordu. Nitekim Kureyş'ten ayrı olarak Kays, Temim, Huzayl ve Tayy gibi kabilelerin dili Arap cahiliye şiirinde etkili olmuştu. Kolayca tahmin edilebileceği gibi, bu dil farklılığı, ister istemez bugün olduğu gibi geçmişte de şiirin semantikte kullanılması işinde bir zorluk ortaya çıkarıyordu. Bu zorluk bugün için de geçerliliğini korumaktadır.

Semantik yöntemin zaafları

Buna göre Kur'ân'ın semantik tahlilinde cahiliye şiirinin kullanılması sorunu açısından şu önemli sonuç ortaya çıkmaktadır:

Arap cahiliye şiiri, küçük bir sanatçı çevresinin ürünüdür. Kur'ân'n referans aldığı dil (Arapça) şair olsun olmasın herkesin konuştuğu dildir. Şairler toplumsal algının bütününü ve farklı düzeylerin hepsini temsil etmiş sayılmazlar; aksine belli bir çevrenin dünya görüşünü yansıttıklarından halkla ve halk arasında yaygın gerçek cahiliye kültürüyle aralarında her zaman mesafeler olmuştur.

Fakat güçlü bir şair çevresinin her zaman varolduğu ve Kur'ân'ın şiirin cahiliyede kurduğu saltanatına bir son verdiği kesin ve tarihsel bir gerçektir. Konu bu şekilde ele alındığında cahiliye şiiri, yukarıda değinmeye çalıştığımız bütün olumsuz özelliklerine rağmen önemli bir değer ifade eder; ama Kur'ân terimlerinin semantik tahlillerini yapmada ve bundan yola çıkarak Kur'ân'ın evrensel ve tevhidi dünya görüşünü kavramada tek ve genel-geçer bir araç olarak kullanılamaz.

Bir başka açıdan, cahiliye şairlerinin kendileri de, bazan kelimelere yeni anlamler verebilirlerdi; bu çoğu zaman yeni anlam düzeyinde kullanan şaire özgü ve onunla sınırlıydı. Bir veya bir kaç şairin dile yaptıkları

semantik müdahale, kelimelerin kendisinde yaptıkları değişiklik nasıl olur da Kur'ân'ın anlaşılmasında referans olarak kullanılabilir?

Izutsu'nun geliştirmeye çalıştığı semantik yöntemi bizce bu bakımdan bazı zaaflar taşımaktadır. Bu, kuşkusuz cahiliye şiirine hiçbir şekilde baş vurulmayacaktır anlamına gelmez. Geçmişte İslâm bilginlerinin yaptığı gibi gerektiği yerlerde, yardımcı ve açıklayıcı bir araç olarak her zaman kullanılabilir, semantik analitikte kendisinden yararlanılabilir. Ama şiir, sadece başvurulan bir "araç"tır, belirleyici ve bağlayıcı "kaynak" değildir.

Bütün bunlardan sonra geriye son olarak asıl semantik yöntemin ne olması gerektiği sorunu kalır.

Gerçek şu ki, Kur'ân, yalnız cahiliyenin değil, genelde insan kültürünün düşünce hayatında merkezî bir yer işgal eden bütün kavramların iç muhtevasını köklü bir değişikliğe uğratmış ve onlara "sabit-tevhidî" bir anlam yüklemiştir. Konu Arap dili çerçevesinde ele alındığı zaman, Kur'ân'ın değişikliğe uğrattığı kelimelerin kök anlamlarını koruyup, semantik alanda kendine özgü bir teknikle yeni bir muhteva ortaya çıkardığı görülür.[6] Bu değişikliği tarihsel gelişmeyi izleyen diachronic-semantik yöntemle anlamak mümkünse de –ki Izutsu buna geniş ölçüde dayanır– bu kuşkusuz yeterli değildir. Synchronic-semantiği de o dönemden günümüze sağlıklı yollarla gelen kültür malzemesi içinde ele alarak kullanmak zorunludur.

Birinci yöntem, kelimenin ve giderek dilin semantik tahlilini tarihsel gelişim izlenerek değişimi kavranarak yapılırken; ikinci yöntem bir zaman kesitini (yatay anlamda) ele alarak, bu zaman kesitinde çeşitli ve farklı alanlarda kelimenin ve dilin semantik tahlilini yapmayı hedefler. Ancak bu iki yöntem de Kur'ân'ın semantik tahlilinde kendi başlarına yetmezler. İşin, zamanlar üstü veya deyim yerindeyse zamandışı, ebedi ve evrensel yanları vardır. İlk iki yöntemden dikey olanı, sözgelimi "din" kelimesinin cahiliye kültüründe işgal ettiği yeri ele alır, tarihsel gelişimini izler ve Kur'ân'la nasıl bir değişikliğe uğratıldığını kavramaya çalışır. Fakat bu dikey yöntem, Kur'ân'ın indiği yıllarda yaşayan Arap toplumunun din anlayışını ifade etmekten uzaktır. Bunun için yatay sistemin uygulanmasına ihtiyaç vardır ve bu sağlıklı bir araştırma ile gerçekleştirilebilirse Kur'ân'ın

6 Ali Bulaç, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Bakış 4., 2006, İstanbul, s. XXII.

inişinden önce ve inişi sırasındaki din kavramını belli bir ölçüde açıklığa kavuşturabilir. Ne var ki bu, Kur'ân'ın inişini izleyen sonraki zamanlarda gelişen yeni din anlayışlarını, bugünkü modern çağın ve geleceğin din anlayışını Kur'ânî bakımdan kavramamızda bize yardımcı olamaz. Belki her çağın yani her tarihsel durumun din anlayışları arasında değişmeyen bir anlam birliği vardır; ama her tarihsel durumda değişik tanımlar ve anlatımlar içinde bu birliğin korunacağını, fakat sanki dine ilişkin görüş ve tanımlarda köklü farklılıklar ortaya çıkmış gibi gösterilebileceğini de akılda tutmak zorundayız. Böyle olunca Kur'ân'ın semantik tahlilinde bugün geliştirilen semantik biliminin bütün imkânlarını kullanarak sağlıklı bir sonuca varabileceğimizi düşünemeyiz.

Modern semantik bilimi diachronic ve synchronic, yani dikey ve yatay analitik yöntemler bakımından birbirini iten iki akım üzerinde gelişmektedir. Bu iki yöntemi dahi bizim birleştirip Kur'ân'ın semantiğinde kullanacağımız varsayılsa bile –ki geçmişte müfessirler bunu bol bol yapmışlardır– bu durumda tek başına cahiliye şiiri yeterli ve tek bir ölçü olamaz. Çünkü yukarıda anlattığımız sakıncalar her zaman karşımıza çıkacaktır. Fakat bunu telafi etmenin bir yolu da şu olabilir. Cahiliye şiiri yanında ve belki daha önce cahiliye döneminde oldukça büyük önem kazanmış Darb-ı Meseller, neseble ilgili tarihsel malzeme, Eyyamü'l-Arap ve sözlü geleneğin mümkün olan bütün unsurlarına baş vurmak gerekecektir. Izutsu'nun bunları kullanmayı gerekli görmediğini anlıyoruz. Fakat tekrar etmeli ki, şiirle birlikte bütün bunlar da yalnızca dikey sistemde ve sınırlı olarak yatay sistemde işe yarayabilir. Kur'ân'ın zamanlar-üstü, ebedi ve evrensel semantik yapısını ortaya çıkarmada ise başka yöntemlere baş vurmamız gerekmektedir.

İslâm tarihi boyunca Kur'ân'ın tefsirinde takip edilen sağlam bir gelenek vardır. Bu gelenek iki temel unsura dayanmaktadır ki, biri Kur'ân'ın yine Kur'ân'la açıklanmasını, ikincisi de Hadis'in bunda hayati bir rol oynamasıdır.

Bu ikili yöntem, tarihsel gelişimi içinde semantiğin bütün çeşitlerini kapsayacak ve hatta aşacak kadar zengindir. Kur'ân, bazan kelimenin kök anlamının kendi dışında nasıl anlaşıldığını verdikten sonra, ona hangi sabit

tevhidi anlamı vermenin gerektiğini de anlatır. Sözgelimi Izutsu'nun da işaret ettiği gibi, Hz. Şuayb'ın kavminin dilinde "hilm ve halim", kendi dünya görüşlerini yansıtır biçimde "yumuşak başlı, uysal, direnç gücünden yoksun, kısaca iyi teb'a (yurttaş?)" demek iken, Kur'ân, bunun yanlış bir telakkiye dayandığına değindikten sonra "halim" olanın aynı zamanda nasıl güçlü bir dirence sahip olduğunu, ama bu direnci ve karşı koymayı belli bir ecel'e, zamanlamaya ayarladığını belirtir ve kendine bir isim olarak da bunu seçer. Yine Rab (Bkz. Yusuf sûresi ve ilgili kavramın geçtiği yerler), millet, din, ilah vb. daha birçok terimin çarpıcı tahlillerini yapar. Kur'ân'ın manevi perspektifini, kelimelere yüklediği gerçek anlamı kavramak için, önce Kur'ân'dan yola çıkılması temel ilkedir. Daha önce Izutsu'nun da buna başvurduğunu kaydetmiştik.

Ancak Izutsu, meslektaşı diğer oryantalistler gibi Hadis konusunda birtakım kuşkulara yol açacak bir tutum içinde görünmektedir. Oysa Hadis, bu alanda hayati bir öneme sahiptir. Kelimenin grametik anlamı, etimolojik yapısı, geliştiği kültür ortamı içindeki konumu ve çevresinde gelişen malzeme neyi gösteriyor olursa olsun, eğer Hadis'te belli bir anlama yüklenmişse, bu durumda Hadis açıklayıcı bir kaynak olarak belirleyici olmaktadır. Bu, Peygamber'in "beyan" edici misyonuyla doğrudan ilgilidir. Peygamber bazan bir kelimeyi, yine Kur'ân'dan bir başka kelime ile açıklarken, bazan kendisi dolaysız olarak açıklamaktadır. Sözgelimi, "İmana zulüm karıştırma"dan sözeden (En'am, 6/82) âyet indiği zaman, buradaki zulüm teriminin kullanılış biçimi Ashab arasında bir üzüntü kaynağı olunca, Hz. Peygamber, buradaki zulmün onların sandığı türden bir zulüm olmadığını belirtmiş[7] ve örnek olarak Lukman: 13. âyeti göstererek bunun "şirk" anlamında olduğunu söylemiştir.

Hadis'te, kelimenin bir başka kelimeyi açıklaması bilinen etimolojik kuralları aşan bir durumdur. Çünkü Hadis'te bazan birbirlerini açıklayan iki kelimenin etimolojik bakımdan ortak bir köke sahip olmadıkları görülür. Örnek olarak Hz. Peygamber (s.a.s.) Bakara, 143. âyette geçen "vasat" kelimesinin "adil" anlamında olduğunu söyler.[8] Yine Bakara: 238.

---

7 Müslim, *İman*, 197

8 Tirmizî, *Kitabu't-Tefsir, 8, nr. 2972.*

âyetindki "kunut"un, "taat" manasında olduğunu; Tevbe: 112. âyetteki "saihîn"in, "oruçlu" anlamında olduğunu belirtmiştir.[9] Hadis, bir kelimenin dikey anlamdaki semantiğini verirken, bazan aynı kelimenin yatay anlamdaki semantiğini de verir. Burada kelimenin kök anlamının korunduğunu görüyoruz. Örnek olarak "mülk" ve "melik" kelimelerini ele alalım. Bir yerde Hz. Peygamber İsrailoğullarına göre hizmetçisi, bineği ve karısı olan kişinin "melik" sayıldığını belirtirken, bir başka yerde, aynı kökten türemiş olan "mülk" teriminin sultan, hüküm, siyaset demek olduğunu ve mal anlamında kullanılmayacağını söylemiştir.[10]

Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Belli başlı hadis ve tefsir kaynakları bu örneklerle doludur. Sonuç olarak şunu belirtmek gerekir: Toshihiko Izutsu'nun geliştirdiği ve Kur'ân'ın semantik tahlilinde kullandığı yöntem, yer yer yararlı olmakla birlikte, başından bu yana saydığımız sakıncalar ve Sünnet'i temel açıklayıcı kaynak kullanmaması bakımından yeterli ve yarayışlı olmaktan uzaktır. Sonuçta semantik yöntem, Kur'ân'ı tarihsel ve toplumsal perspektife indirgeyerek mesajını okumayı esas alan antropolojik okumanın bir başka biçimidir. Antropolojik okumanın amacı, Kur'ân'ı özel ve genel hükümleriyle evrensel ve ebedî olmaktan çıkarıp tarihsel ve dönemsel şartlarla sınırlandırmaktır. Şimdi bu konunun üzerinde durmanın zamanıdır.

---

9 Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, İstanbul, 1983, s. 279-280.
10 Suat Yıldırım, *a.g.e.*, s. 123 ve 286.

ANTROPOLOJİK OKUMA BİÇİMİ



Epistemoloji'den antropoloji'ye

Dışarıdan herhangi türden bir müdahale veya bir katkı (lütuf ve inayet) olmaksızın zihnimizin içinde gezindiği düzeyler ile varlığın algıya konu olan düzeyleri (mertebeleri) arasında bir mütekabiliyet var. Doğrudan kurulan bu mütekabiliyet, çoğu zaman yalınkat bir ilişkiye dayanır. Ancak karşısında hayret ve tecessüs duygusuna kapılmaktan kendimizi alamadığımız varlığı, yalınkat ilişkileri aşamayan düzeylerde algılamakla yetinmediğimizin her zaman farkındayız.

Epistemoloji, lütuf ve inayete mazhar olamamış, kendi başına ve kendi imkânlarıyla varlığı anlamlandırma ve ona bir anlam haritası izafe etme arayışında olan insan zihninin dikkate değer entellektüel bir etkinliğidir. Pür, yalınkat ve kendi başına entellektüel bir etkinlik, Grek-Avrupa düşünce mirasına özgü olmakla, diğer bütün irfanî gelenek ve düşünce miraslarından ayrılır. Bu yönüyle epistemoloji'nin kendisi dahi Grek-Avrupa mirasına ait kabul edilebilir. Çünkü eğer bir gelenekte, sürgit "bilgi nedir, bilginin kaynakları nelerdir ve bilgiye hangi yollarla ulaşılabilir?" türünden sorular soruluyor ve bu sorulara, soran zihinlerin verdiği cevaplar bağlamında bilgi kuramları inşa ediliyorsa, bu açıkça göstermektedir ki, bilgiye yönelik herhangi bir soruya dışarıdan ne bir cevap verilmiştir ne de bir tanım yapılmıştır. Biz epistemolojiye insanın kendi zihinsel evreninde sorduğu sorulara yine aynı evrenin sınırları dahilinde kalarak verdiği cevapları, yöneldiği entelektüel arayışları adını verebiliriz.

Bu anlamda çok sayıda kadim ve kutsal gelenekte olduğu gibi, İslâm'ın düşünce mirasında insanın bilgi ve bilgilenme faaliyeti türünden giriştiği yönelimlere epistemoloji denemeyeceği kendiliğinden anlaşılmaktadır. Zira bu yönelimlerde bilginin verili tanımı ve içeriği, bilginin kaynakları ve ona ulaşmanın yol ve araçları konusunda belirsizliklere mahal bırakmamıştır. Sözgelimi "Bilgi (el-ilm) Allah katındadır" (Ahkaf, 23) cümlesini "bilgi insana Allah katından gelir" ve "insan Allah'ın kendisine bahşettiği imkanlar ve araçlar sayesinde bilgi sahibi olur" şeklinde okuyabiliriz. Bu okuyuş, insanın bilgiyi arayan aktif özne konumuna herhangi bir halel getirmez, tam aksine bilgi arayışında insanın yalnız başına terkedilmediği, onun ilahi lütuf ve inayetle desteklendiği anlamı çıkar. Yol gösterici bir lütuf ve inayetin insana destek verdiği her bilgilenme faaliyeti, artık epistemoloji olmanın çok ötesinde bir şeydir. Ama bu okuma, bilgi evreninin merkezine bilip-yargılayan özneyi değil, anlayıp-bilen özneyi yerleştirir. Bilip-yargılayan öznenin dünyası –gerçekten ve sadece tasarlanıp kurgulanmış bir dünya olup– antropolojik imkânlarla sınırlıdır; bu dünya hiçbir ucu açık olmayan kapalı bir sistem kurmak üzere bir epistemoloji inşa eder ve daima bu kapalı sistem içinde kalarak, anlayıp-bilen öznenin âlem tasavvuruna karşı kendi güvenliğini bir tehdit altında görür. Antropolojik okumanın, vahyedilmiş bilgilerin teolojik, ontolojik, kozmolojik ve tabiî-aktüel dünyayı açıklama ve anlamada niçin yetersiz kaldığına sonra dönmek üzere, şimdilik şunu söylemekle yetinelim:

İnsanın niçin epistemolojik bilgiye başvurmak zorunda kaldığı sorusu, epistemolojinin teşekkül ettiği kültürel çevreyle ilgili bir konudur. Kültürel çevre'den, insanın aşkın hakikatin varlıktaki bilgisinin amacı olan Tanrı telakkilerini kastediyoruz. Bunun en çarpıcı –ve belki tek örneği– Grek kültür çevresidir. Grekler'in genel geçer dinî telakkilerine göre bilgi tanrıların elinde ve denetimindedir. Ancak insan, varlık dünyasını ve bu dünyadaki yerini anlamlandırmaya kalkıştığında tanrılardan lütuf ve inayet değil, tam aksine zorluklarla karşılaşmaktadır. Çünkü Grekler'de tanrılar insanı sevmezler; aralarında derin bir husumet vardır. İnsan sevilmediği tanrılar tarafından kıskanıldığını, her başarısında kendisine çelme atıldığını bilir. Öyle ki, eğer çok dikkatli olmayacak olursa güzel karısını, tutkularını kont-

rol edemeyen zevk düşkünü bir tanrıya kaptırması işten bile değildir.

Greklerin insan ile tanrılar arasında çatışmanın sürdüğü evreninde insanın kendini gerçekleştirmesi, anlam arayışını doğru bir yönde sürdürmesi mümkün değildir. Bu durumda yapılabilecek tek şey var; o da tanrıların insana karşı kullandıkları gücü ellerinden almak. Bir tiran olan Promethe'nin de Zeus'u gafil bir anında yakalayıp ateşi çalarak yaptığı şey budur. Ateş, yani gücü temsil eden bilgi. İnsan bu bilgi-gücü'nü eline geçirdikten sonra kendisi olmuş, özgürleşmiş, tanrılara başkaldırıp yabancılaşmayı aşmanın yollarını arayabilmiştir. Bu "başarı"nın kazanılmasından sonra insan, tanrılara karşı tabiatı, bilgiyi, tarihi ve hayatı özerk bir alana dönüştürecektir. Çok sonraları ortaya çıkacak olan Aydınlanma bu başarının mantıkî sonuçlarına vardırılmasıdır.

Bilgi ve tanrısal güç arasındaki bu ilişkinin Aristo'da "bilgi güçtür" tanımında tekrar edildiğini ve Aydınlanma ile Bacon'ın aynı tanımdan hareketle, "bilgiyi eline geçiren tabiat üzerinde denetim kurma gücünü eline geçirir", dediğini biliyoruz. Bu bilgi, Antik Grekler'deki hikmet merkezli düşünme şekillerini bir kenara bırakacak olursak, gerçek anlamda epistemolojik tanıma uygun düşmektedir.

Grekler'in niçin bu türden bir bilgi türüyle yüzyüze geldikleri, bunun tamamen kendi iç dinamiklerinden mi neş'et ettiği ya da dışarıdan bir etkinin bunda ne kadar rol oynadığı önemli bir konudur. Konumuz bu olmamakla birlikte, benzer bir "insan-tanrı ilişkisi"nin Yahudilik'te de sözkonusu olduğunu söylemek mümkün ve hatta pek de yabana atılmaması gereken bir görüşe göre, Grek felsefesi Yahudilik'in yoğun etkisini taşır. Nitekim bazı Meşşai Yahudi filozofları da "Eflatun Musa'nın şarihidir" demekle bunu teyid etmektedirler. Eğer gerçekten Eflatun, Musa aleyhisselamın şarihi ise, bir başka değerlendirme açısından bütün batı felsefesi Eflatun'a düşülmüş bir dipnottur. Ve bu geleneğin ilk halkasında Hz. Musa, er-Reisü'l-Evvel'dir.

Ancak burada söz konusu olan Musa'nın "belli bir dinî doktrin çerçevesinde yahudileştirilmiş bir Musa" olduğunu söylemek mümkün.

Aydınlanma ile yeniden epistemolojik bir inşa hareketine girişen Avrupalı zihnin bir yandan antik Grek'e dönmesi, öte yandan bu zihni inşa

edenler arasında Yahudi düşünür, bilim adamı ve filazofların önemli bir yer tutması, seküler epistemolojinin iki önemli kaynağına işaret etmesi bakımından önemlidir. Yahudilik ve Grekler'in her ikisinde epistemoloji tanrı(lar)a rağmen inşa edilmek durumundadır. Çünkü nasıl Grekler'de insan ile tanrılar arasında bir çatışma varsa, Yahudilik'te de bir Musevi ile Yahova arasında bu türden bir gerilim var. Dini anlatım, bize açıkça, İsrail'in Yahova'yı yorgun ve bitkin gününde gafil avlayıp güreşe zorladığını ve bu uygunsuz şartlarda onu yenip kavmine üstünlük hakkını sağladığını aktarır. Bundan dolayıdır ki, Yahova, bütün dünyayı haramlarla donattı ve her durumunda Yahudiyi tuzağa düşürmek için türlü türlü düzenler kurdu. Havra'nın dışında kalan bütün mekanların ve her şeyin haram ve tuzaklarla dolu olduğu bir dünyada, Yahudi kendi güvenliğini teminat altına almak için çok zeki, hesaplı ve tedbirli davranmak zorundadır. Bu da, Yahova'ya rağmen onun üstünlüğünü sürdürmeye yarayacak bir epistemolojik inşa teşebbüsü ile mümkündür.

Aydınlanma'nın bir kategorisi olan moderniteyi tamamen insani (hümanist) ve seküler bir epistemolojinin inşa ettiğini göz önünde bulundurursak, bu epistemolojinin tarihî kaynakları arasında Hıristiyan teolojisi de önemli bir yer tutar. Ferisiler'in Yahudi mizacına uydurdukları dinî öğretiye bir cevap vermek üzere tebliğine başlayan Hz. İsa'nın ilk büyük tepkiyi yahudi rabbilerinden alması ile kendisi de bir yahudi olan Tarsuslu Aziz Poul'ün öğretisiyle tanrının kendisinde bedenlendiği oğul tanımında algılanması, bir yönüyle tiran iken çaldığı bilgi (ateş) sayesinde tanrısal güce ulaşan Promethe'nin batı Hıristiyanlığında bir kere daha ve yeniden üretilmesidir. Ancak bu tanrının kendisinde bedenlendiği kurtarıcı oğul figürü sayesindedir ki, rönesansın hümanizmi batılı insanın zihninde vücud bulabilen bir zemine oturabilmiştir. Bu yönüyle Aydınlanma'nın Grek, Yahudi ve Hıristiyan düşünce mirasında bir yeniden üretim ve inşa olması garip değildir. Sonradan dinî mirasına yabancılaşmasına rağmen seküler paradigma, insanı tanrıya karşı yüceltmenin ve onu özgürleştirmenin ideolojisi ve amacı olarak tarih sahnesine girmiştir.

Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz konu, özü itibariyle Tanrı'dan kopuk veya Tanrı ile başı dertte olan yalnızlaşmış insanın, kendi

çaresiz kaderini değiştirmek amacıyla giriştiği mücadelede epistemolojiyi geçerli bir yöntem, alternatifsiz bir araç olarak görmesi veya görmek zorunda bırakılmasıdır.

Şu var ki, farklı geleneklerde durum bambaşka bir manzara arzeder.

Allah'ın kelam aracılığıyla tarihte belli aralıklarla hayata müdahale etmekle yetindiğini düşünmek, sözgelimi peygamber vahyleriyle sınırlı olan bu belli aralıklar dışında tarihin insanın yapıp etmelerine ayrılmış özerk bir süreç olduğunu düşünmekle aynı şeydir. Antropoloji, tarihin tamamen insanın mutlak serbest ve özgür iradesine ayrılmış özerk alanlar bütünü şeklinde tasarlanması sonucunda mümkün olabilir. Eğer böyle bir tasarımın genel geçerliği varsa, bir epistemolojik inşanın çeşitli kategoriler ve tek sayıda objektifleşmiş alanların toplamı olan antropolojinin de genel geçerliğinden sözedilebilir. Modern bakış açısı, insana ait epistemoloji ile yine tamamen insana ayrılmış antropoloji arasında bu türden bir ilişkiyi mümkün ve hatta kaçınılmaz gördüğünden, bilginin doğası, vahy, hikmet ve insanın bilgilenme faaliyetleri konularında, geleneksel öğretilerden ve dinlerden farklı görüşlere sahiptir.

Biz, kendi doğal seyrinde epistemolojiyi, insanın kendi başına ve kendine özgü salt insanî yetenek ve güçleri aracılığıyla bilgi arayışı olarak tanımladığımıza göre, dinlerin ve bu arada bütün kutsal gelenek ve dinlerin ortak mirasına sahip olmakla öne çıkan "ed-Din"in bu konuya çok farklı açılardan bakması anlaşılabilir bir durumdur. Sözkonusu tanımın genel çerçevesinden, varlığın aşkın ve ilahi boyutlarının zahir ve bâtındaki varoluşa katılması dolayısıyla ne epistemoloji mümkündür ne de antropoloji. Bu mümkün olmayan şey, mutlaklaştırılmış bilginin içerik ve formlarının metafizik ve teolojiye sırt çeviren nitelikleridir. Ed-Din açısından "mümkün değildir" dediğimiz şeye, "meşru değildir" denecek olsa sonuç değişmeyecektir.

Salt insana indirgenmiş bir epistemolojinin sorunu sadece metafizik yoksunluk ya da teolojik kriz değildir; bunun yanında insanın varoluş düzeylerini bilgi sosyolojisinin çevresel ve yalın kat somut dünyasına indirgeyen bir epistemolojiyi ontoloji de teyid etmez. Çünkü varlığın bizatihi kendisi sınırsız formlarda ve sayısız düzeylerde varoluşa katılır; insana da

varoluşsal sorunların ancak bu sınırsız ve sayısız çokluğa katılması durumunda gerilim konusu olmaktan çıkacağını telkin eder.

Bilgi ile ilgili durum varlığın bu çeşit çoğulcu algılanışıyla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü eğer bilgi'yi (el-İlm) kendi meşru etimolojisi çerçevesinde ele alacak olursak, bilgi'nin varlık (el-âlem)la ilgili olduğunu görmüş oluruz. Şu halde bir âlem tasavvuru bir ilim (bilgi) görüşünü temellendirir. Bu bağlamda artık tamamen seküler veya "din-dışı bir bilgilenme süreci"-nin ucu varlığa açık olmayan salt bir dünya görüşüyle sınırlı olabileceğini söylemek mümkündür ki, metafizik yoksunlukla malul bir dünya görüşünün teolojik köksüzlüğüyle olsa olsa seküler bir episteme'nin ürünü olarak insan merkezli bir antropolojiden öteye geçemeyeceğini düşünebiliriz.

Halbuki, daha evrensel (âlemşümûl) bir varlık (âlem) tasavvurunun bilgi konusu âlemin kendisi ve bu âlemin biri diğerinde mündemiç olduğu gibi biri diğerinde tezahür eden, açığa çıkan sonsuz çeşitlilikte varlık mertebeleri olacağından, bilgi (ilm)nin konusu âlem üzerinden varlığın meşru ve hakiki amacına, varoluşun ilahî anlamına uzanır. Bu yönüyle bilgilenme sürecinin her türü değilse bile, birçok türleriyle ucu aşkın olana açıktır. Bilginin ve düşünmenin konusu olan varlık âleminin her bir fenomeni kendi ontolojik köküyle sıkı bir bağ içinde olduğundan, varlık ağacının nihai meyvesi olan insan ile bu ağacın kökü arasında da sıkı bir bağ var. Bu, "Bilgi Neyi Bilmektir?" adlı kitabımızda uzunca ele alıp göstermeye çalıştığımız gibi, seküler epistemolojinin ezelî handikapı olan süje ile obje arasındaki kopukluğu, yabancılaşmayı ortadan kaldıran, bilen süjeyi bilinen obje ile aynı varlığın üyeleri konumuna çıkartan ontolojik birliktir. Birliğin varoluşsal harmonisinde sürekli tazelenen bilinç, daima ve her seferinde durumuna ve duruşuna göre bilen süjenin bilgiye konu olan herhangi türden bir fenomen gibi kendisinin de bir alâmet olduğunu hatırlatır ve bu hatırlatma bütün kutsal metinlerin ortak özü olan tezekkür/zikr bağlamında "âlem", "ilim" ve "alâmetler"in tek bir kökten neş'et ettiklerini ve nihayetinde kendi kökleriyle buluşmak (likâ) üzere kozmik bir yolculuğa katıldıklarını söyler.

Seküler epistemoloji, varlığı (âlem) kendi ilahi kökeninden koparıp kendi başına var ve özerk alanların kategorik ayrımına tâbi tuttuğundan

bilginin kaynağı, Schoun'un deyimiyle, zihinde donmuş ve dondurulmuş melodilerdir. Bu melodilerin salt akıl veya gözlemle harekete geçirilmesi mümkün olmadığından akıl ile ruh birbirinden kopar, böylelikle varlığın bilgisi, gözlemlenebilen şeyin ve nesnenin özüne, ötesine ve üstüne (müteal olana) uzanma yeteneği olmayan koordinatların mantıksal ve matematiksel bilgisine iner. Entelektüel faaliyetimizin dölyatağı olan zihne, ruhtan neş'et eden bereketli tohumlar saçılmadıkça, insanın beş duyu evreninde donmuş hiçbir fenomen varlıkla giriştiği harmoninin esrarengiz müziğini ele vermez. Kökü metafizik hakikat ve teolojik derinlik olan varlığın bu kendi ilahi yapısından tecrid edilmiş haline bakan gözler sadece bakar, fakat görmez; yani basar basiret düzeyine ulaşamaz. Kulak işitir fakat duymaz ve tabiî kalb akla yataklık etmediği için koordinatların yalın hesabını yapmakla yetinen beyin kendi mekanik düzeyinde epistemoloji inşa eder. Fakat bu bilincin ürünü olan bilgi, başta da değindiğimiz gibi varlığı algılayabildiği düzeyle, salt bu dünya ile sınırlı ve tamamen seküler bir bilgidir.

Belki de artık adına "antropoloji" diyebileceğimiz bu bilgi türünün tarihselci, pozitivist ve indirgemeci olma gibi zorunlulukları var. İnsanmerkezli antropolojik bilginin, niçin hakikat değeri yüksek bir bilgi türü olamayacağını anlamak için, bilgi ile insan arasındaki ontolojik bağın mahiyetine bakmak gerekir. Çünkü esasında eğer bilgi ile insan arasında birlik (vahdet) temelinde ontolojik bir bağ olmasaydı, ne bilgi mümkün olabilirdi ne de insan. Varlığı kendisiyle paylaşma halinde olduğumuz her şey bu ontolojik birliğin bir tezahürü ve teyididir. Gerçekten insan da aynı tezahür ve teyid formlarında kendine özgü konumuyla benzer bir durumdadır.

Antropolojiyi malul kılan şey, onun insanı salt bir kültüre indirgemesi ve bunu yaparken insan ile "Öğretilmiş bilgi" ve "İndirilmiş bilgi" arasındaki bağı koparmasıdır.

Grek telakkisinden farklı olarak İslâm bakış açısından, bilgi bağlamında Tanrı ile insan arasındaki ilişki, daha ilk başlangıç noktasında lütuf ve inayet (fazlun minallah) temelinde kurulmuştur. Adem'i yaratan Allah'ın ona kendi ruhundan üfürmesinin ardından isimleri öğretmesi, bilginin bir ilahi lütuf ve inayetle Allah'tan insana doğru ontolojik bir seyir izlediğini gösterir. Grek mitolojisinin aksine, Allah'ın Adem'e isimleri öğretmesi,

onu yüceltmesi ve yeryüzünde bir halife-önder kılmasıyla ilgili önemli bir durumdur. Şu halde bu anlatımda insan ile Allah arasında bir çatışma, bir kıskançlık sözkonusu değildir. Belki kıskanarak insan ile çatışmayı göze alan varlık, sahip olduğu isimler bilgisi dolayısıyla kendisinden üstün bir konuma geçme teşebbüsünde bulunmak isteyen İblis'tir. Bu durum, çatışmanın Grekler'de ve doktriner Yahudi teolojisinde yanlış vaz'edildiğini göstermektedir. Yahudi bakış açısından derin izler taşıyan Grek mitolojisinde, tanrılar insanı güçlü ve onurlu kılmamak için ondan bilgiyi saklar ve esirgerlerken, İslâmî anlatımda bilgiyi insana Allah öğretmektedir (ta'limun minallah).

İnsana öğretilen isimler (esmâ) Allah'ın isimleri olabileceği gibi varlık âleminin tümel ve gerekli bilgisi de olabilir. Esasında ikisinin öğretilmiş olması doğrudur; çünkü varlık zaten isimlerin varlığa geçiş hali ve tecellisidir. İsimlerin, öğretilen bilgi bağlamında varlıkla olan bu temel ilişkileri, insanın sahip olduğu ve sonradan sahip olacağı bilginin ne Allah'a ne varlığa (tabiat) karşı kullanılamayacağını temellendiren ahlâkî bir ilkeye işaret eder. Oysa Yunan'da tanrılardan çalınan bilginin, önce onu insandan esirgeyen tanrılara ve ardından insana bir üstünlük ve egemenlik gücü bahşeden özelliği dolayısıyla tabiata karşı kullanılması mantıksal bir zorunluluktur. Tanrılarla ve tabiatla savaş halinde olan insanın bu bilgi sayesinde özgürlüğünü tanıyan ve üstünlüğünü tabiata karşı sağlayan teknolojiye ulaşması doğal bir "gelişme"dir.

Eğer insana zaman (tarih) öncesinde herhangi bir şey öğretilmeseydi, o, zamana girdiği durumda da herhangi bir şey öğrenemezdi. İsimlerin bilgisi, öğrenme potansiyeli veya kodlanmış bilginin duyumlanabilir dünyada bir uyarıcı aracılığıyla uyanması, bilinç düzeyine çıkması halidir. Bu tanım çerçevesinde Sokrat ve Descartes'ın bilgi görüşünün -bir ölçüde- doğru olduğunu düşünebiliriz. İnsanın dışındaki varlıkların böyle özellikleri yok; dolayısıyla onlar hiçbir zaman öğrenemezler, kendilerine ilham edildiği düzeyde kalmak şartıyla hareket ederler, çevrelerine uyum (intibak) sağlarlar. Ancak ne kendilerini ne çevrelerini değiştirebilirler. Öğretilen bilgi, niteliği ontolojik ve kökeni itibariyle ilahi olduğundan insan olan her bireyde evrensel ve potansiyel olarak vardır; yatağı zihin olmakla birlikte

menşei ruhtur ve nihayet ruh da ilahi bir nefhadır. Uygun çevresel ve haricî faktörlerin aktif yardımıyla zihinde varoluşa geçer ve bu Sokrat'ın deneysel olarak gösterdiği gibi bir kölede dahi tecelli edebilir. Şu halde bilgi insanın kendi kapasitesiyle uyum içinde tezahür eder, ama kökeni biyolojik olmadığından üstün bilgi de özel bir sınıfa, bir kavme veya bir ırka özgü değildir.

İsimler (esmâ) ile varlık arasındaki ontolojik bağ, bilginin formu ile içeriği, tezahürü ile ilkesi arasındaki esaslı ilişkiye işaret eder. Varlığın her bir fenomeniyle ilgili her bilgi, onun bir tezahürü olan isimden ayrı düşünülmesini imkânsız kılar. Bu bir formu kendi içeriğinden boşaltmak gibi bir şeydir veya kutsalın profana dönüştürülmesi, zahir ile bâtın'ın birbirinden koparılmasıdır. Bu durumda form veya kendi başına obje mutlaklaştırıldığından objektifleştirilmiş, özünden ve içeriğinden boşaltılmış bir nesneye dönüştürülür. Bu hale getirilmiş bir nesne, kendi varoluşsal bağlamında gerçekte özüyle, içeriğiyle olduğu ve olması gereken ilişki içindedir; fakat onu bu şekilde tasarlayan zihinde farklılaşmış, başka bir kimliğe bürünmüştür. Kendi aslî ilişkisi ve kimliği dışına çıkarılmış nesnelerin bilgisi, nihayetinde bir bilgidir; ama ahlâkî ve meşru bir bilgi değildir; çünkü varlığın kendisinde içkin olan Hakikatın Bilgisi'nin çok altında bir bilgidir bu.

Seküler epistemoloji farkında olsun olmasın, kabul etsin etmesin, öğretilen bilgi türüyle yetinip bilgi edinme arayışında yalnız olduğundan eksik ve yanlış bir bilgidir. Bu tür bilgi İndirilmiş Bilgi'yi atlayıp veya yok sayıp *Öğrenilen Bilgi* düzeyinde kalır. İşte bu nesneyi kendi içeriğinden boşaltması ve içeriğinden boşaltılan, yani isimden koparılan varlığı salt akıl ve gözlem konusu yapması dolayısıyla bir epistemolojidir ve her epistemolojik süreç öğrenilen bilginin mutlaklaştırılması demek olan antropolojiyle tamamlanır ya da kültürle son bulur. Zaten modern dünyada gördüğümüz gibi kültürden ötesi yoktur ve kültür kendini kapalı bir sistem içine hapsetmiş olan insanın dini, yani ideolojisidir.

Bilgi bağlamında Allah-insan ilişkisinin ikinci basamağında İndirilen Bilgi yer alır. Biz buna tarihte düzenli aralıklarla tekrarlanan vahyler adını verebiliriz.

Allah kelamının (Kelimetullah ve Kelamullah) yol gösterici inayeti olmaksızın varlık dünyasını anlamlandırma sorununu çözme durumunda olan insanın, giriştiği çabanın sonucunda elde ettiği bilgi, mahiyeti ve niteliği itibariyle varlığın zahir form ve fenomenlerinin, aşkın fikrinden yoksun bilincine düşürdüğü izlenimlerle sınırlı olacağından, bu bilgi şeyleri kendi tabiatlarına aykırı olarak ikiye böler ve sadece müşahedeye konu olan zahirle yetinir. Oysa zahir, bâtının dışavurumu, varlığa açılımı, yani tezahürü olduğundan, müşahede gayb'ten koparıldığı oranda kendisinde bu eksik haliyle yansıdığı bilinçte özüne aykırı bir biçimde bilinci de başkalaşıma uğratır, bilgiyi dejenere eder, suistimale uğratır. Varlıkla birlikte nitel bir dönüşüme uğrayan bu bilgi, insanı varlığın ve varoluşun hakikatinden kopardığı gibi, ortaya çıkabildiği varlık düzeyi dolayısıyla insanı yüksek erdemlere, tefekkürün ve hikmetin esas konusu olan manevî birliğe değil, insan bilincine mümkün olduğunca yakınlaştırılmış varlık düzeyi olan dünya ile sınırlı istek ve tutkulara yöneltir; böylelikle insan maddî başarı, nicel çoğaltım, zevklerin tatmini, yarışmacı ve rekabetçi bir kültürü varoluşun anlamı ve amacı konumuna yükseltir. Bu yönüyle kültür, dünyevi (seküler) olduğundan, varlığın zahir bilgisinden (zahiru hayat ed-dünya) ibarettir. Ve ancak bu özellikteki kültür, ulusal ve seküler olabileceğinden ayırıcı, yarışmacı ve çatışmacıdır.

Eğer seküler temelde, maddî dünyanın cezbedici başarıları mutlaklaştırılmasaydı, ne insan birey durumuna indirgenebilir ve ne de merkezî iktidarın birer sosyal kuklası haline gelmiş bu seküler insanın çevreyle ve başkalarıyla düşmanlığı bu boyutlarda gelişebilirdi. Yine patlayan kimliklerin kendilerini ulus devletlerin merkezî kültürlerine karşı kanıtlamak üzere Türk kültürü, Arap kültürü, Kürt kültürü vb. lokaliteler şeklinde tanımlamaları, ilahi hikmet ve İslâm irfanı gibi daha manevî, derunî ve üst birleştiricilerin Müslüman bireyin bilincinde yerlerini seküler kültüre bırakmaları sayesinde mümkün olmaktadır.

Bu, şimdi içinden geçmekte olduğumuz modern süreçle ilgili aktüel bir durumdur. Ancak bilinen şu ki, insan bütün tarihi boyunca İndirilen Bilgi'ye aldırış etmediği zamanlarda Öğretilen Bilgi'nin potansiyel imkânlarıyla yetinmiş ve kendini yüceltеceğini sandığı Öğrenilen Bilgi'ye ulaşıp

orada durmuştur. İndirilen Bilgi, aynı tarihsel zamanlarda peygamberler tarafından her seferinde dinlerin aşkın birliğini yineleyen ve insan zihninde yeni ve devrimci sıçramalar yapmayı amaçlayan hatırlatmalar, yönlendirmelerdir. Şu halde bu tanımında İndirilen Bilgi'ye peygamber tebliğlerinde dile getirilmiş vahyedilmiş kelam diyebiliriz. İlk halkasını Adem aleyhisselamın teşkil ettiği bu kutsal gelenek zincirinde İdris, Nuh, İbrahim, Musa, İsa (a.s.) ile hatemu'n-nebiyyîn olan Hz. Muhammed (s.a.s.) birer kilometre taşı durumunda olan tebliğciler ve yol göstericilerdir. Bu ve diğer peygamberlerin insan bilincini uğradığı kaymadan kurtarıp sahih merkezine iade etmek üzere tebliğ ettikleri bilginin sadece manevî hikmet ve irfanla sınırlı olduğunu düşünmek yanlıştır; aksine bunun yanında hayatın maddî ve sosyal vechelerinde de sıçramalar yapmak üzere aktif rol oynamıştır.

Bütün vahyler (İndirilen Bilgi/et-tenzîl) Öğretilen Bilgi'nin (ilmü'l-esma) birer manevî ve ontolojik teyididir; aynı zamanda insanın beşerî yeteneklerinin ürünü olan Öğrenilen Bilgi'nin hakiki ve ahlâkî amacına işaret eder. İşte biz buna hikmet veya irfan deriz.

İnsan içinde yaşadığı tabiî ve kozmolojik evrende Allah'tan gelen vahiylerin perspektifinden bakıp varlığı, kendi özvarlığını tarihi ve kaderini anlamlandırmaya çalışırken hikmete ulaşır. Nihayet Allah, peygamberler aracılığıyla insana Kitab'ı ve Hikmet'i öğretir. Kitap ve hikmet sayesinde insan kendi bilincinin ahlâkî amacı olan Nefs'in Bilgisi'nden (Marifetü'n-nefs) varlığın hayat kaynağı, birleştirici ilkesi ve maksûdu olan Allah Bilgisi'ne (Marifetullah) ulaşır. Hikmet'in ve İrfan'ın bilgisi salt soyut, metafizik, şeylerden kopmuş bir teoloji (ilahiyat) değil, varlığı bütün maddî, nesnel ve tabiî veche ve tezahürleriyle birlik içinde kavramak, her an ve her yeni durumda bu bilinçle hayatı kutsal formunda inşa etmektir. İşte bu Allah kelamı vahiyler olmadıkça insanın kendi çabasıyla elde ettiği bilgi;

a- Bir yandan varlığın tabiatına ve hakikatin manevî birliğine aykırı bir şekilde sadece maddî bilgiye dönüşür; dolayısıyla nicel olanı mutlaklaştırır, matematiği suistimal eder, gözlem ve deneyin doğruluk dilini temel kriter alır. Bu, gayb'ın inkarı ve bâtın'ın yok farzedilmesidir.

b- Diğer yandan beş duyu (Havass-ı selime) ile birlikte aklın da sadece

bu bilgiyi çoğaltmak ve geliştirmek üzere harekete geçirildiği seküler bir evrende serveti, bilgiyi ve iktidarı mutlaklaştıran nefsin istek ve tutkuları, yarışma ve başkaları (insan ve tabiat) üzerinde egemenlik kurma hedefleri kültürün yüceltilen hedefleri durumuna geçer.

İnsan, yol gösterici bir kılavuz (hidayete işaret eden hadi) olmaksızın varlığa ilişkin elde edebileceği bilgiye, öğrenme yeteneğinin bir ürünü olarak tabiatla ve tabiat üzerinde çeşitli varlık fenomenleriyle giriştiği münasebetler sonucunda ulaşır. Bu ilişkiler bütününde basit veya sistemli gözlemler, tesadüfi veya amaçlı yaptığı deneyler, belli bir gayeyi gözeterek zihninde kurduğu hipotezler, yatay veya dikey kültürel miraslardan hareketle doğrulama durumunda olduğu fikirler, bilgi kalıpları, kendi iç dünyasında yaşadığı ruhsal ve entellektüel tecrübeler vb. daha çok sayıda faktör bu süreçte önemli rol oynarlar. Muhakkak ki, bütün bu süreçlerin her biri veya birkaçının bir kavramsal çerçevede iş görmesi sonucunda bir tür bilgi hasıl olur. Bütün bu bilgilerin ortak paydası, her birinin veya tümünün birer Ögrenilen Bilgi olmasıdır.

Öğrenme, beşerî bir etkinliktir; insana özgüdür ve Öğretilen Bilgi'nin insanın tabiatında kodlanmış vaziyette olan potansiyelleri sayesinde gerçekleşir. Öğrenilen her bilgi, türü ve niteliği ne olursa olsun, bu sözünü ettiğimiz potansiyeller dolayısıyla bir yönüyle ilahidir, ilahi lütuf ve inayete borçludur. Çünkü eğer Allah'ın ezelde öğretmesi (talimullah) olmasaydı, varlığa çıkmış beşer bilgi sahibi olamazdı ve bilgisi olmayan beşer, "insan" konumuna çıkamazdı. İnsanı diğer hayvan türleriyle aynı hayvanî/beşerî düzeyde kalmaktan ayıran ayırıcı özelliği onun öğrenme yeteneği ve bu yetenekle kendini ve çevresini değiştirebilme yeteneğidir.

Ancak buna rağmen insan, potansiyellerin imkânlarıyla yetinip insanî konumuna itiraz eder; vahyedilmiş bilgiyi (Tenzilu'l-ilm) kaale almadan ve yol gösterici bir kılavuzun (hâdi) hidayetine sırtını çevirip varlıktaki hayatiyetini sürdürebilir. Bu da kendisine tanınmış bir imkânlar bütünüdür. Bu durumda insan aşkın, bâtın ve öte boyutlarından yoksun bir bilgi ile sürdürdüğü hayatını tekrar beşerî düzeye indirir, kendi elleri ve tercihiyle konumunu tenzil-i rütbe'ye uğratır. İşte bu ilahi tabiatına rağmen dünyevi tabiatın mutlaklaştırılması hedefine yönelmiş nefsin tamamen buraya, bu

dünyaya ait istek ve tutkularını öne çıkaran, seküler bilgi çeşidi olup biz buna artık "kültür" diyebiliriz.

Öğrenilen Bilgi'yi kültür olmaktan çıkarıp hikmet ve irfan konumuna çıkartan ölçü, insanın ilahi potansiyellerin yardımı ve vahyedilmiş bilginin yol göstericiliği aracılığıyla öğrendiği, kendi insanî yetenek ve melekeleriyle sahip olduğu bilgidir.

Varlığı zihinde fizik ve metafizik diye ikiye bölen, bu bölümlenme esası üzerinde bilgi üreten, ya da sadece fizik dünyanın ölçülebilir ve denenebilir bilgisini pozitif/doğru ve genel geçer/evrensel bilgi kategorisine yerleştiren insanın bilgisi –ki bu modern bilimlerin bilimsel yönteme dayalı bilgilerine uygun düşer– ontolojik hakikate aykırı ve insan merkezli bir evrenin epistemolojik ürünü olduğundan, Hikmet bakış açısından eksik, yanlış ve ahlâkî olarak gayr-i meşrudur. Seküler geçmişi gözönüne alındığında, antropoloji bu türden bir bilgi olarak karşımıza çıkar.

İlk kurucuları korsanlar olan antropoloji'ye nazaran, Peygamber vahiylerinin öğrettiği hikmet ve irfana dayalı bilgide, bütün varlık âlemi Allah merkezlidir. El-İlm olan bilgi, varlığın her bir fenomenini, yani alâmetini yine âlemin bütünlüğü ve manevî harmonisi içinde Allah'a bir gönderme olarak görür. İlim, alâmet ve âlem sözcüklerinin kök birliği de bu Hikmet'e dayalı bilginin hem ontolojik menşeine hem de ahlâkî amacına işaret eder. Salt beşerî bir bilgilenmenin zahir, maddî ve nicel bilgisine dayalı antropoloji ise insan-merkezlidir. Bu bağlamda insan ile Allah yer değiştirmiş ya da insan Allah'ın yerine geçirilmek istenmiştir. İşte Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi'nin bize yeni bir "okuma biçimi" olarak önerdikleri antropolojik çerçeve tam da budur; yani kültür'ün kıstaslarıyla hikmet ve irfanı süzgeçten geçirme, yeni bir elemeye tabi tutma, kısaca yargılamadır.

Antropolojik okumanın öncülleri

Avrupa'nın sömürgecilik tarihiyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan antropolojinin ilk öncüleri arasında deniz korsanlarının yer aldığına yukarıda değinmiştik. Sömürgecilik, artık harcıâlem olmuş bir düşüncenin teyidi mahiyetinde, ancak antropoloji ve oryantalizm sayesinde mümkün olabilmiştir. İşin sosyal bilimleri ve siyaseti ilgilendiren tarihî gelişmesi ayrı

bir konudur. Burada bizi ilgilendiren husus bugün İslâm'ın ilim, düşünce, sanat ve irfan tarihini, ümmetin mirasını yeniden ve farklı bir perspektiften bir okuma biçimi olarak ortaya çıkan antropolojinin –tanımlandığı ve savunulduğu şekliyle– hangi öncüllere dayandığı konusuna bir açıklık getirmektir.

Antropolojik okuma biçimini üç öncüle indirgemek mümkün:

1. Deist bir paradigmadan hareketle vahy gerçeğini -empirik olmadığı düşüncesiyle- dikkate almamak;

2. Vahy yoluyla tebliğ edilen dinî öğretileri belirleyici konumda ele alınan sosyal çevre faktörleriyle açıklamak;

3. İlerleme inancına dayalı gelişen bir tarih görüşü perspektifinden, değişme fenomeniyle dinî ve tarihsel mirası değer koyarak okumak.

Vahyedilmiş kelamı veya bu kelamın tarihteki açılımı olan bir hikmet ve irfan mirasını antropolojik bir gözle okumanın önümüze çıkardığı ilk önemli zorluk, insan tecrübesine konu olan bilginin hiyerarşik düzeniyle ilgili görünmektedir. İslâm tarihinin düşünce mirasında bütün farklı ekollerin ortak kabulüne göre Hakikat tektir ve Allah'ın isim ve sıfatlarının varlıktaki tecellilerinde saklıdır.

Hakikat'in Bilgisi ile insan arasındaki akış yönü Selefiler'de ve Kelamcılar'da yukardan aşağıya, Meşşailer'de aşağıdan yukarıya doğru bir seyir izler. Tasavvuf'ta sözü edilen insanın keşf, kalb gözünün açılması veya bir iç aydınlanma (işrak) teorileri de Allah-insan ilişkisini tersine çevirmez. Bütün bu farklı telakkilerde Hakikat insanın üstündedir, aşkındır, Allah'dan neş'et eder ve insan bilincinin derinliklerinde anlaşılabilir bir yansıması vardır. Her durumda insan gerçek ve meşru anlamında aktif bir öznedir; bilgiye muhatap olur, tebliği alır, içerikleri, özleri anlar ve artık hangi ekole mensupsa o ekolün geçerli parametrelerine göre bilgi sahibi olur. Allah el-alîm'dir, gerçekten ve her şeyin tam bilgisine sahiptir; bilgi (el-İlm) O'nun katındadır: Selefi bu bilginin O'nun katından ve vahy aracılığıyla insana geldiğini düşünür; Meşşaî'ye göre insan burhan aracılığıyla bu bilgi katına yükselir. Allah aynı zamanda el-Hakîm'dir; gerçek hüküm ve hikmet sahibi sadece O'dur. O'nun hikmetinden sual olunmaz, hükmü değişmez, daima, her zaman ve her durumda geçerlidir.

İlim ve hikmet aracılığıyla Hakikat'in Bilgisi aranırken, arayışın yönü farklı olabileceği gibi yolları ve yöntemleri de farklı olabilir. Her ne kadar Hakikat bir ve tek ise de, onun varlıktaki tecelli ve tezahürleri tekil değil, çok ve çoğulcudur. Bu, bilgi yolları ve çeşitlerinin de tekil olamayacağını, farklı ve hatta biri diğerine karşıt kavramsal modellerin mümkün ve meşru olabileceğini gösterir. Ne bir mezhep ve fırka ne de herhangi bir siyasî otorite bilgi arayışını, insanın görüş açıklama etkinliklerini tek, monolitik ve resmî bir çerçeveye indirgeyemez, herkesi tek bir resmî görüşü kabul etmeye zorlayamaz. Farklı ictihad ve görüşler, bilginin niteliği, tezahürü ve formları konusundaki ihtilaflar yeryüzünde ve insanlarla birlikte sürecektir. Kur'ân açık bir dille bu tür ihtilafları meşrulaştırır ve ancak son hükmü Allah'ın ahirette vereceğini söyler.

Yine de hikmet çerçevesinde düşünen insan bilgide bir kesinlik olduğunu, hiçbir şeyin amorf olmadığını, varlığın hüküm ve hikmete dayandığını bilir. Anladığı, kavrayabildiği onun hüküm ve hikmetten alabildiği nasibidir. Bağlı ve bağımlı bir dünyanın ayrıcalıklı üyesi olan insan, sonsuz ve mutlak özgür değildir. Tarih boyunca tekrarlanan vahyler, sınırlı yetenekleriyle insana Hakikat karşısında alçak gönüllü olmayı telkin ederler. Kendi haddinin bilincinde olan öznenin kesinliğinden şüphe etmediği değişmez gerçek bu insanın Allah karşısındaki durumunun bilgisidir.

Bu temel bilginin bilincinde olmayan özne ise kendini, bilen konumunda görüp yargılamaya kalkışır. Bilgiyi Allah katından değil de kendinden bilen öznenin –kendini mutlaklaştırdığı oranda– ürettiği kültürüne karşı tutumu hayranlığa dönüşür ve bu kendine vehimlerden ördüğü sahte güven ortamında Hakikat'le bağını keser. Vahyedilmiş bilginin test edici doğruluklarından uzak olduğu oranda kültür öldürücüdür; kültürün insan ile ilişkisi kendi çevresinde kozasını ören ipek böceğine benzer. Kozanın duvarları sıklaşıp kalınlaştıkça kültür insanı kapalı bir sistemin hapishanesine iter. Bu durumda yapılması gereken şey, dışarıdan bir müdahale ile bu kültürün kozasını yırtmaktır ve zaten peygamberler tarih boyunca hep bunu yapmak üzere gönderilmişlerdir.

Peygamber tebliğine, İndirilmiş Bilgi (tenzil) adını verdiğimize göre, bu bilginin diğer iki bilgi türü ile birlikte insanı salt kültüre karşı kutsal ve

ilahi referansları ile koruyucu çerçevesi (hudut) sayesinde sabit kadem kalması beklenir. Bu kutsal referans Kitap, koruyucu çerçeve de Şeriat'tır. Bir dini din kılan bu iki temel özelliktir. Bu iki referans çerçeve insanî algı (yorum, okuma ve içtihat) ve tecrübeyle tarihte ete kemiğe bürünür. Bundan örfler, gelenek ve teamüller ortaya çıkar. İnsanın tarihi tecrübesi ne dinin aynıdır ne gayrıdır; ama aynı zamanda hem aynıdır hem gayrıdır.

Şüphesiz tebliğ edilen bütün dinler, esasında bir Kitap ve bir Şeriat'a sahip olma özelliğine sahiptirler. Her peygamber yeni bir kitap veya farklı bir şeriat getirmemişse bile, ya kendi çağdaşı veya kendinden bir önceki peygamberin Kitap ve Şeriatına bağlı kalarak tebliğini sürdürmüştür. Ancak biz bu iki özelliğin son din olan İslâmiyet'te kemal noktasına ulaştığını görmekle ve İslâmiyet'in son tebliğ olmak yanında bütün ilahi temeldeki dinlerin ve kutsal geleneklerin sahih mirasına sahip çıkmakla sadece herhangi bir "din" değil, fakat "ed-Din" olduğunu görüyoruz. Çünkü İslâmiyet'le vahy tamamlanmış, din kemale ermiştir. Bundan dolayı son tebliğ kendisinden önceki bütün tebliğleri ihtiva eder, devam ettirir ve kemal noktasını temsil eder.

İslâmiyet'in ed-Din olması, Son Peygamber (s.a.s.)'in irtihalinden sonra da ona dahil olan ümmetin tarihsel tecrübesini derinden ve hakiki anlamda yönlendirmesi demektir. Nasıl Adem'den Son Peygamber'e kadar şu veya bu düzeyde Allah'ın iradesi tecelli ettiyse, Son Peygamber'den sonraki tarihte de Allah'ın iradesi tecelli etmiş ve el'an tecelli etmektedir.

Bütün bir insanlık tarihini ve bu arada İslâm tarihini antropolojik bir gözle yeniden okumayı önerenler, Allah'ın bugüne kadar ne tarihe ne tabiata ve ne de hayata müdahil olmadığını varsaymaktadırlar.

Tamamen seküler (din-dışı) bir bağlamda antropolojik bilgi kavramını inşa edenlerin tarihe bu açıdan bakmalarının anlaşılabilir bir yönü var; fakat İslâm irfan havzası içinde gözünü açmış ve halen İslâm üzerinde çalışan birtakım çevrelerin bu bakış açısına ciddi bir değer atfetmeleri anlaşılabilir değildir.

İnsan merkezli tasarlanan bir antropolojinin seküler dünyasında vahy temelinde İndirilmiş (münzel) bir Bilgi türünün karşılığı yoktur; bu, antropolojik bakış açısının ilk ve en önemli öncülüdür. Bu öncülden hare-

ket etmeleri dolayısıyla ne antropologların ne de oryantalistlerin İslâm tarihinin ilim, düşünce, sanat ve irfan mirasını doğru olarak kavramaları mümkün değildir. Onlar İslâm üzerinde süren bütün titiz ve çok yönlü çalışmalarında Kur'ân-ı Kerim'i bir "metin" olarak ele almış ve bu metne bir "yazar" aramışlardır. Bu tutumlarında "tutarlı(?)" sayılabilirler; çünkü antropolojik bir okumanın gerçekleşmesi için Kur'ân'a bir yazar bulmak gerekmektedir. Bir kısmı agnostik veya ateist, ama çoğu deist olduklarından, bula bula Hz. Muhammed (s.a.s.)'i Kur'ân'ın yazarı görmüşlerdir. Kur'ân'a bir yazar bulma sorunu çözüldüğünde, geriye ikinci bir soruya cevap aramak kalıyor; bu da antropolojik ve oryantalistik okuma biçiminin ikinci öncülüne işaret eder.

İkinci öncül Kur'ân'ı yazan veya vahy katiplerine yazdıran Hz. Muhammed (s.a.s.)'in içinde yetiştiği sosyo-kültürel çevre vurgusudur. Diğer modern sosyal bilimler gibi, antropoloji de insanı sosyal çevrenin bir ürünü görür. Buna göre ortaya çıkan herhangi bir düşünce hareketini anlamanın yolu, onun ortaya çıktığı çevrenin maddî, iktisadî, sosyo-politik yapısını anlamaktan geçer. Çevreden çevreye, dönemden döneme temelli farklılıklar arzeden sözkonusu çevre faktörleri değişkenlerin arkasında yatan belirleyici ve yönlendirici faktörlerdir. Bu açıdan bakıldığında, kimi zamanlarda ve yerlerde iktisadî gelişmenin belli bir merhaleye erişmesi, ticaretin gelişmesi veya yeni yükselmekte olan sınıf veya sosyal güçlerin talepleri, yeni düşünce, ideoloji ve dinlerin ortaya çıkmasını hazırlamaktadır. Başka yer ve zamanlarda ise siyasi güç temerküzü; kabileler arası savaş, beşerî ve tabiî coğrafyanın doğal yapısında meydana gelen kırılmalar; tarımsal verimlilik ve hayvancılığın varolan nüfusu besleyemeyecek hale gelmesi; göçler, konar-göçer kabileler ile yerleşik hayat süren kasaba ve site sakinleri arasında baş gösteren çatışmalar vb. daha çok sayıda maddî, coğrafî, iktisadî, siyasî ve sosyal sebep, tarihsel dönemleri yönlendiren ana düşüncelerin teşekkülünde belirleyici roller oynamaktadır.

Kuşkusuz sıradan beşerî düşünce ve felsefi ekollerde olsun büyük dinî hareketlerin ortaya çıkışında olsun, sosyal ve maddî çevre faktörlerinin önemi görmezlikten gelinemez; nihayetinde mutlak konjonktürde, evrensel tarihsel alanda tezahür eder, öğreti objeler dünyasının somut formları-

na bürünür. Fakat bütün bu durumlarda adına sosyal çevre faktörleri dediğimiz maddî, iktisadî, askerî ve tabiî yapılar birer etkileyici olup belirleyici konumunda değildirler.

Sosyal çevre faktörlerinin birer etkileyici olarak görülmeleri halinde ilahi mesajın hangi maksatları gerçekleştirmek üzere hangi sosyal ve maddî fenomenlerin aracılığına baş vurulduğunu, ilahi ve evrensel mesajın bu tarihsel alanda ve belli bir çevrenin objeler dünyasında saklı olduğunu, dolayısıyla bütün zamanlar için genel ve ebedî maksatları araştırırken bu etkileyicilerin, bağımlı ve bağımlı olmayan değişkenlerin yardımına baş vurmanın zorunlu olduğu fikrini önemli kılar. Biz buna maksadın kendisinde indiği ortamın bütünlüğü anlamında hükmün vasatı (Vasatu'l-hükm) adını veriyoruz. Ve gerçekten Şarîin (yasa koyucu) koyduğu bir hükümdeki evrensel ve ebedî maksadını (Makasıdu'ş-şerîa) anlamak için, hükmün vasatını çok yönlü ve derinlemesine bilmek gerekir. Ancak biz yine de biliriz ki, izafi ve konjonktürel olan geçici ve tarihseldir, mutlak ve ebedî olan ise evrensel ve genel geçerdir. Eğer aksi olsaydı tarihsel olan evrenseli, konjonktür ilkeyi, izafi olan mutlakı tayin eder ve ilahi kelam beşer hayatının istikrarsız akışına göre anlam ve içerik değiştirirdi. Antropolojik bakış açısı hiyerarşiyi tersine çevirmek suretiyle, aslında dinler temelinde ortaya çıkan bütün ilahi mesaj ve öğretilerin, sözkonusu tarihsel değişimlerin paralelinde herhangi anlaşılabilir bir gelişmenin ürünü olduğu fikrini hareket noktası almaktadır.

İşte bu antropolojik okumanın üçüncü öncülünün altını çizer; o da evrensel ve ebedî Hakikat yok, fakat tarihsel gerçeklikler, konjonktürel zorunluluklar var. Vahy aracılığıyla peygambere gelen kelam, Allah'ın zamanda ve mekanda tarihe ve hayata müdahalesi değil, belli tarihsel bir ortamda bazı temel değişkenlere yönelmiş sınıfların, sosyal grup veya seçkin şahısların tasarladıkları projelerdir.

Üçüncü öncül ilerlemeci bir tarih görüşünden hareketle değişme kavramını okuma biçimlerinde anahtar bir terim olarak ele alır. Tarihsel ortam ve zamanların çok yönlü ve nitel değişmesi, ilerleme inancının tabiî bir sonucudur. Varlık dünyasında her şey bu genel kurala boyun eğer ve nitel anlamda değişime uğrar.

Bundan şu sonuç çıkar: Herhangi bir tarihsel zamanda ortaya çıkmış bir din, ortaya çıktığı tarihsel ortamı değiştirmek üzere bir öğreti inşa etmiştir. Onun ebedî ve evrensel gibi görünen mesajlarının tümünü, içinde doğduğu sosyal çevrenin belli başlı faktörlerine indirgemek mümkün. Ancak tarih sürekli ilerlemekte ve sosyal çevre faktörleri kimi zaman yer değiştirmek, kimi zaman tarihsel sahneden çekilmek suretiyle nitel bir değişime uğramaktadırlar. Değişmenin en belirgin ölçütleri nicel dünyanın kendisinde gözlemlenebilir.

Bu bakış açısından İslâmiyet de, belli tarihsel şartlarda ve Arap yarımadasının kendine özgü yapısal konjonktüründe ortaya çıkan köklü bir harekettir. Bu hareketin tarihsel amacını anlamak için; içinde doğduğu sosyal çevreyi araştırmak, çok yönlü analizlerle anlamak gerekir. Hz. Muhammed (s.a.s.), vahy alan bir peygamber olmaktan çok, mesajını dinî/ilahi form içinde dile getirmiş ve tarihsel bir değişimi amaçlamış seçkin bir şahsiyet, devrimci bir toplum kurucusudur. Ama onu ve mesajını doğduğu ortamla sınırlı tutmak gerekir. Tarihte madem ki genel geçer kural değişme olgusudur; şu halde değişen dünyanın aktüel bakış açısından, bir din olarak İslâmiyet ve bir miras olarak Müslümanların geleneksel tarihi okunabilir, değişimin dışına çıkmış ögeleri ayıklanıp atılabilir. Bu teşebbüs, Kitab'ın muhtevasına kadar uzanabilme hedefine yönelebilmektedir. Çünkü antropolojik varsayıma göre, zaten dinin kendisi belli bir tarihsel çevrenin ürünüdür ve eğer değişen zamanlarda fonksiyonlarını yerine getirip tamamlamışsa, aktüel (modern) dünyanın dışında kalan Müslümanların bu dünyaya girmesi için değişimin kaçınılmazlıkları oranında İslâmiyet'in de değiştirilmesi gerekmektedir.

Ümmet, tarih ve Allah'ın iradesi

Müslümanların modern dünyayı kuran aktif özneler olmadıkları bir gerçek. Son iki yüzyıllık tarihimiz acı yenilgiler ve içe çekilmelerle dolu. Zaman içinde batı-merkezli kurulan güçlü bir uygarlığın askerî, ekonomik ve kültürel saldırıları karşısında Müslüman dünya kendi içinde çeşitli bölünmelere uğradı. Her biri ayrı bir tutum alışı ifade eden bu bölünme halen sürmektedir. Bunlardan en belirgin olanı verili uygarlığa katılmanın

evrensel bir gelişme olduğuna inananların özür dileyici tutumları; diğeri ister Kemalist modelde gözlendiği gibi "batıya rağmen batılılaşma", ister "Batıya karşı İslâm" şeklinde ifade edilebilecek savunmacı tutum. Uyum veya çatışmayı geçerli bir tutum kabul eden bu iki temel yaklaşımın dışında, kökeni ve tarihsel gelişme ortamı batı olsa bile, günümüzde küresel ölçeklerde yayılma istidadı gösteren modernliği doğrudan aşma ve yeni bir dünya tasarlama yaklaşımı henüz güçlü bir eğilim olma şansına sahip değildir.

Halen Müslüman dünyanın zihinsel çabalarını derinden yönlendiren, ya savunmacı ya da özür dileyici iki tutum arasında sürüp giden tartışmadır. Çok az bir bölümü hariç olmak üzere, geneldeki Tecdid ve Islahat hareketleri, modernist İslâmcı yaklaşımlar, İslâm ile modern dünyanın felsefi ve entelektüel mesafeleri ortadan kaldırıp geç modernizm dönemini sona erdirmeyi, bir an önce İslâm âleminin modernizme katılmasını sağlamayı amaçlamaktadırlar.

Yakın tarihte rijid bir Selefi bakış açısının inşa ettiği paradigmadan bakıldığında, bütün dinî saf retoriğine rağmen, modern Seleficiliğin de aynı hedeflere yöneldiğini tespit etmek mümkündür. Bunun herhalde en somut kanıtı, İslâm'ın tarihsel mirası, 1400 yıldır sürmekte olan ümmetin geleneksel tecrübesine bakışında Seleficiler ile her biri birer özür dileyici olan İslâm modernistleri arasında gözlenen çarpıcı benzerliktir. Elbette Selefiye'nin niyet ve maksadı modernlik içinde yutulmuş ve artık kendisi olmaktan çıkmış bir İslâm modernizmi değildir; fakat tarihsel bakış açısını yönlendiren parametreler bütün dinî görünümlerine rağmen, İslâm dünyasını yönlendirdiği menzil –kendi niyet ve maksadına aykırı olsa bile– kültürün hikmeti yuttuğu bir İslâm modernizmidir. Bu modernizmin en güçlü ve hatta en kullanışlı aracı bugün bir versiyonuyla adına "Siyasal İslâm" denen radikalizm dahi olabilir. Çünkü radikal tutum, İslâm'ı modern uygarlık karşısında yarışmacı ve çatışmacı temelde salt politik bir hareket olarak tanımlar ve politik alanda da, tıpkı modern süreçlerde olduğu gibi bütün toplumsal yapıları dönüştürme gücünü eline geçiren modern devleti ele geçirmeyi amaçlar. Oysa sorun salt siyasi olmanın ötesinde çok daha derinlerde yatmaktadır. Kuşkusuz siyasi amaçları ve talepleri olmayan bir

İslâm tanımı sahih değildir; ama ümmetin tarihsel algısında siyaset yanında ve hatta siyasetten çok başka dominantlar da belirgin konumlara sahip olmuşlardır. Bu bağlamda âlem tasavvuru, ontolojinin mahiyeti, varlığın ilahi hikmet temelinde algılanması, ahlâkî ve manevî erdemlerin belirleyici vasıfları ile sosyal hayatı yönlendiren ilahi hükümlerin insanın ve toplumun iç hayatındaki ruhsal kabulleri en az siyaset kadar önemlidir.

Emevilerin iktidara gelişinden sonraki uzun dönemde ümmetin pek de sahih ve meşru siyasal yapılara sahip olmadığını hatırlayalım. Ancak ümmet, buna rağmen, yaşayan sahih bir geleneği sürdürme başarısını göstererek Allah'ın iradesini kendi hayatında tecelli ettirmenin yollarını aramıştır. Kozmolojiden manevî hayata, kelamdan sosyal yapılara kadar bütün alanları içine alma iddiasında olan bir dini salt siyasete endeksleyen politik bir İslâmcının tarihe bakışı ile, "İslâm, geleneksel tutum ve düşünme şekillerinden dolayı modern hayata katılmadı" diyen bir İslâm modernisti arasında görüş birliği var. Bu açıdan radikal tutumuyla öne çıkan bir radikal ile modernist retoriği ile ün kazanan bir yazarın iyi anlaşmaları çok şaşırtıcı değildir. Bu her iki yaklaşımın ortak paydası "tarihsel İslâm'ın hurafe yığınından ibaret bir gelenek" olduğu noktasında toplanmaktadır. Her iki yaklaşım da, tefsir, kelam, tasavvuf ve fıkıh alanlarındaki geleneksel birikimin aşılıp, doğrudan Kur'ân'ın referans alınması, hatta mümkünse Sünnet'in dahi tarihsel olana indirgenmesi fikrini öne çıkarmaktadır. Antropolojik gözle okuma önerisi bu yaklaşımın açtığı zeminde Kur'ân'ın mahremiyetine de uzanmak, kısaca bütün ilahi ve evrensel mesajı beşerî ve tarihsel formlara indirgemek istemektedir.

Şimdi bu konuya biraz daha yakından bakalım:

Protestan saldırı

Belki en başta şu önemli noktanın altını çizmekte yarar var:

İlâhî Kelam'ın kendisinde korunduğu Kur'ân ve Kur'ânî vahyin Peygamber (s.a.s.) tatbikatında tezahür ettiği Sünnet ile Müslümanların geleneksel tarihî tecrübeleri arasında –mahiyet ve menşe' itibariyle– bir ayırım yapılması gerektiği konusu ilke olarak doğrudur. Çünkü sözkonusu iki bilgi türü arasında, yani Kitap ve Sünnet ile Müslümanların tarihsel mirası

arasında bir ayırım yapılmadığı takdirde, ilahi olan ile beşerî/insani olan hem birbirine karışır hem de biri diğerinin yerine geçer. Oysa Kur'ân ve ilahi vahyin yönlendiriciliğinde teşekkül eden Sünnet, sıradan ve herhangi bir beşerin kendi çabasıyla ulaştığı Öğrenilmiş Bilgi değil, doğrudan Allah'ın sonsuz ilim ve iradesinden neş'et edip de seçkin ve seçilmiş bir insanda, yani Peygamber'de tecelli eden İndirilmiş Bilgi'nin bir türüdür. Bu durum her iki bilgi türünün köken ve mahiyet bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını gösterir.

Vakıa şu ki, Peygamber, nübüvvet sıfatı yanında son tahlilde bir beşerdir; ama vahyin kaynağına en yakın duran, vahyi ruhsal olarak tecrübe eden ve hayata aktarırken ilahi koruma ve yönlendirme altında olan seçkin (mustafa) bir beşerdir. Biz İmam-ı Şafii'ye katılıp Peygamber Sünneti'ne "hikmet" diyebiliriz. Ancak kesin olarak biliyoruz ki, Peygamber'e kitabı ve hikmeti de öğreten Allah'tır. Yoksa nübüvvet sıfatı bir kenara bırakılacak olsa Peygamber de bir beşerdir.

Bu ayırımı yapmakta zaruret var. Aksi durumda bizim beşer olarak neyi ilahi murada uygun düşünüp düşünmediğimiz veya doğru yapıp yapmadığımızı test edecek ana ve kalıcı kriterlerimiz olmaz, her şey flulaşır ve hatta zamanla doğru ve yanlış, iyi ve kötü, güzel ve çirkin, kısaca hak ve batıl kavramları ortadan kalkmış olurdu.

Burada dikkatten kaçmaması gereken önemli bir nokta var; o da şudur:

Bizim beşer olarak İslâm vahyine dayalı telakkilerimiz ve pratiklerimiz, görüş ve düşüncelermiz, tutum ve davranışlarımız İndirilen Bilgi'nin kutsal iki referansını teşkil eden Kur'ân ve Sünnet aracılığıyla ifadenin formuna dökülen Hakikat'in ta kendisi değildir; ancak tümüyle ve bir bütün olarak Hakikat'ten ve onun Bilgisi'nden kopuk, ayrı ve farklı da değildir. Eğer beşerî algı ve tecrübelerimizi, zihinsel ve ruhsal performansımızı vahy ile aynileştirirsek, bu kendimizi ve insan olarak düşüncelerimizi mutlaklaştırma olur; tamamen vahy'den ayrı bir kategoride ele alırsak, bu durumda da radikal bir kopuş olur ki, tam da seküler mahiyetinde hümanist felsefenin iddiası bu varsayıma dayanır.

İnsanın bilgi düzeyinde Allah ile olan ilişkisi ele alındığında –yukarıda

da göstermeye çalıştığımız gibi– tamamen ve mahiyette seküler/hümanist bir düşünme mümkün değildir. Çünkü insan zaten Öğretilen Bilgi'nin potansiyelleri sayesinde düşünebiliyor ve tarihsel olarak da din-dışı ve seküler görünümündeki felsefeler dinî olanı tersine çevirerek taklid yoluyla kavramsal modeller inşa edebiliyorlar. Modernite'nin içeriği bakımından "Şeytan'ın Allah'ı taklid etmesi" şeklinde tanımlanması bu temel gerçek dolayısıyladır.

İslâm'ın tarihsel mirasına gelenekselciliği yücelterek bakanlara göre, gelenek mutlak doğru; antropolojik okuma ve modernist yaklaşıma göre ise mutlak yanlıştır. Oysa bu her iki tutum da mâlûldür.

Bütün bu birbiriyle çelişmekte olan önermelerin kavramsal tartışmasında ana sorun şudur: Din mi dünyayı değiştirecek, yoksa dünya mı dini? Tutum alış şekline göre, dini de dünyayı da değiştirme özgürlüğüne sahip varlık, aktif özne durumunda olan insandır. Belki de din de dünya da yerli yerinde duruyorlar; çünkü süren ve değişen her şey insanın bilincinde sürüp gidiyor. Elbette "Allah, insan ile kalbi arasına girer" ve "kalpleri değiştirir". Eğer insan Allah-merkezli bir varlık görüşünden hareketle, kendisini ve dünyayı değiştirme başarısını gösterebilirse, varoluşun hakiki amacına uygun olarak Allah'a teslim olur; nitekim İslâmiyet, insanı Allah'la ve diğer varlıklarla barış (silm) içinde yaşamaya çağırır. Ama eğer insan, kendini merkeze alan bir dünya görüşünden hareketle, varlığa bakacak olursa yine dini ve dünyayı değiştirebilir. Fakat bu nefsinin zebunu olmuş ebedî bir tutsaklıktır; bu tutsaklık içindeki insan, ne kendisi ve başkalarıyla ne çevresi ve Yaratıcısıyla barış içinde olamaz; hep çatışır ve tahrip eder.

O halde bizler tarihe katılırken, Allah ve O'nun insana bir düşünme ve yaşama biçimi olarak gönderdiği din ile olan ilişkimizde şu amaçlar doğrultusunda daimi bir yürüyüş içinde olduğumuzu söyleyebiliriz:

Bizim amacımız ilahi vahyden daha çok nasib almak, ilahi iradenin hayatımızda daha yoğun ve yaygın şekillerde tecelli etmesine çalışmaktır.

Bu açıdan İslâm tarihinde teşekkül eden düşünce, ilim ve irfan mirasına bu şekilde bakabilir ve geçmişte Müslümanların ihlas, cehd ve amelleri oranında İslâmî vahyi doğru anladıklarını, hayatlarına da bu oranda tatbik ettiklerini düşünebiliriz. Durum bu merkezde olmakla beraber, antropo-

lojik okuma biçiminin dayanağını teşkil eden temel varsayımlar farklıdır. Çünkü bu temel varsayıma göre, İslâm ümmeti tarihte:

a. Ya Kur'ân'ı ve onun mesajını hiç anlayıp yaşamadı

b. Veya yanlış ve eksik anlayıp gelenek, örf ve hurafeleri Kur'ân'ın önüne geçirdi.

Doğal olarak bu temel varsayımlardan şu sonuçlar çıkar:

aa. Tarihte İslâm doğru anlaşılmadı, hurafe ve gelenekler dinin yerini aldı.

bb. Bu durum İslâm dünyasının geri kalmasına sebep oldu.

cc. Bu gerilikten kurtulmak için saf İslâm'a ve hatta sadece Kur'ân'a dönmek gerekir.

dd. Kur'ân dışında, Sünnet'e, geleneksel kültür mirasına takılıp kalmak, bizi Kur'ân'dan uzaklaştıracağı gibi mevcut geriliğin sürmesine de sebebiyet verecektir.

Bu tezi öne sürenler tabiî olarak kendilerinin Kur'ân'ı ve ilahi muradı doğru olarak anladıklarını, Kendilerine "Kur'ân-ı natık (konuşan Kur'ân)" sıfatını verip tarihi mirasın çok önünde ve üstünde olduklarını düşünmekte, hatta bu meyanda "son 900 sene –bazılarına göre 1.100 sene– boyunca İslâm için bir tek çivinin dahi çakılmadığı"nı söylemektedirler.

Yine bu teze göre kültürel miras bir gelenek ve hurafe, Sünnet de tarihî ve konjonktürel olduğuna göre;

a. İlâhî muradı anlamak

b. Gerilikten kurtulup ilerlemek için sadece Kur'ân'a ve hatta Kur'ân meallerine dönmek yeterlidir.

Bir an için bu temel varsayımların bizim yaşadığımız tarihsel tecrübemizi doğru olarak yansıttığını kabul edelim. Bu durumda şu suallere cevaplar verilmesi gerekmektedir:

1. Eğer 1 400 yıllık tarihimizde iddia edildiği gibi ilahi mesaj tam ve doğru olarak anlaşılamadıysa ve bu arada ilahi irade ümmetin hayatında tecelli etmediyse, bu, Müslümanların kusuru değil, doğrudan ilahi vahyin kusurudur –haşa–; çünkü Allah öyle bir mesaj ve din göndermiş ki, 1 400 senedir ve milyonlarca insan bunun doğru özünü bir türlü anlayamıyor. Demek ki tarihte ne ilahi vahy ne de ilahi irade amacına ulaşmadı, maksat da hasıl olmadı.

Kolayca anlaşılacağı gibi bu, temelden yanlış ve batıl bir kaziyedir.

2. 14. asırdan sonra ve şimdiki zamanda yaşayıp da ilahi mesajı doğru olarak anladığını iddia eden ve tarihi bütünüyle suçlayan bu şahısların

a. Bugün Kur'ân'ı doğru anladıklarının teminatı nedir? Biz bundan nasıl emin olabiliriz? Bunun herkesçe kabul edilebilir objektif ölçütleri var mı?

b. Bundan 200 sene sonraki nesiller bizleri de aynı suçlamaya muhatap tutmazlar mı? Onlar da kalkar ve: "Kur'ân 1 600 senedir doğru olarak anlaşılmadı" diyebilir ve bizim neslimizi de Kur'ân'ı doğru anlamayanların kategorisine yerleştirebilirler. Kaldı ki, bu türden radikal eleştirilere başvuranların, hiç de hesapta olmayan yeni bir meşruiyet sorunuyla karşılaşmaları mümkündür. Çünkü açık ki, geçmişte ümmetin gösterdiği zihnî performansı meşru bulmayanın, aktüel durumda kendine de bir meşruiyet bulması güçleşmektedir.

Bir başka açıdan, İlahi vahy aracılığıyla Hakikat'in Bilgisi'ne yönelen insanın, doğru bilgiye sadece tarihin bir anında ve onunla sınırlı kalmak üzere ulaştığını düşünmek, doğru bilginin sadece bu an'da tecelli ettiğini, varlığa çıkıp bilince yansıdığını iddia etmekle aynı şeydir.

3. İslâm tarihinde "sadece bize Kur'ân yeter" diyenlere rastlanmışsa bile, bu iddiada olanların marjinal kaldığı herkesin mâlumudur. Ancak üç semavî din içinde bu iddia Reformasyon hareketi ile ve sadece Hıristiyanlık'ta ortaya çıkmıştır.

Bu hareketin başını çeken Martin Luther şu gerekçeler ve taleplerle Katolik Kilisesi'ne başkaldırdı:

a. İncil üzerinde tekel kuran ve geleneği temsil eden Katolisizm, Hıristiyan dininin tek ve meşru mezhebi değildir.

b. İnciller yerel dillere tercüme edilebilir.

c. Herkes okuduğu İncil tercümesinden de hareket ederek İncilleri yorumlayabilir ve hükümler çıkarabilir.

d. Katolik gelenek ve ruhban sınıfı İncil ile insan arasına girmiştir, bu engelin ortadan kaldırılması gerekir.

Adına 'Protestanlık' denen bu dinî hareketin temel argümanları ile yukarıda sözünü ettiğimiz çevrelerin argümanları arasında dikkat çekici benzerlikler var.

4. Bu analoji eğer doğru ise, İslâm içinde yeni bir Protestanlık akımıyla karşı karşıya olduğumuz anlaşılıyor ki, bu yüzyılın başlarında kurulan yeni devletlerin de İslâm'ı modern hayata katmak amacıyla bir tür Protestanlığı öngördükleri bilinmektedir. Peki biz,

a. Bu olaya İslâm modernizmi bağlamında 'İslâm'ın protestanlaştırılması' diyebilir miyiz?

b. Eğer İslâm protestanlaştırılsa,

aa. İslâm hangi türden bir gelişmenin meşrulaştırıcı ve motive edici gücü olacak?

bb. İslâm kendisine yüklenen bu modern fonksiyonunu ifa ettikten sonra İslâm'dan geriye ne kalacak? Kısaca Protestanlığın şahsında Hıristiyanlığın başına gelen, İslâmiyetin de başına gelmeyecek mi?

cc. Ve son olarak, dinin kurulmasına yardım ettiği dünya, dinin kendi dünyası mı olacak?

5. Benim kanaatim –niyeti bu değilse bile–, rahmetli Fazlur Rahman'ın ve ondan daha çok bazı izleyicilerinin, Kur'ân merkezli tasarladığı genel İslâmî çerçevede, evrensel ve tarihî iki kategori ayırımına gitmesi.

a. Her iki kategoriyi rasyonel akıl ile okumaya çalışması ve

b. Sonuç itibariyle dindeki evresel olanı ibadet, ahlâk ve akaide indirgeyip, muamelat ve ukubatı tarihî olarak görmesinin bu türden ciddi sakıncaları gözükmektedir.

Yine son zamanlarda Muhammed Arkoun ve Hasan Hanefi'nin İslâm'ın kutsal metinlerini antropolojik gözle okumayı önermelerinin gerisinde bu türden bir niyet var ve esasında kendileri bu niyetlerini gizleme ihtiyacını hissetmiyorlar.

Gerek sadece Kur'ân'a dönüşü savunanlar, gerek Fazlur Rahman'ın İslâm düşüncesine büyük bir açılım getirdiğini kabul edenler ve gerekse Arkoun gibi usul ve füru ayırımına gitmeksizin Kur'ân ve Sünnet'in antropolojik gözle okunabileceği fikrini anlamlı bulanlar, yukarıda sorduğumuz suallere tatminkâr cevaplar vermek durumdadırlar. Doğal olarak bizim antropolojik okumaya ilişkin koyduğumuz bu rezervlere rağmen, Müslüman dünya ile modernite arasındaki sorunlu ilişkiler devam ediyor. Kuşkusuz modernitenin Müslüman insanın kendini ve tarihini sorgulama-

ya, bir tür yüzleşmeye yol açtığı doğrudur ve bu bir yönüyle olumludur. Çözüm bundan kaçmak değil, onunla yüzleşmektir.

Ancak unutmamak lazım ki, modernite farklı bir paradigmadır. O paradigmadan dine bakınca bir Müslüman kendi tarihini doğru okuyamaz; çünkü modern bakışın en dominant parametrelerinin başında, kendi perspektifinden okumaya tâbi tuttuğu bir dine veya farklı bir geleneğe müdahale etmek gelmektedir. Çoğu zaman İslâm dinine sadece oryantalistler veya batılı sosyal bilimciler müdahale etmeyebilir; ama onların bakış açısının bizi açıklayıcı sonuçlara götürebileceğine inanan "Müslüman bilim adamları ve aydınlar" da müdahale eder. Bu müdahale İslâm adına olmaz, yine modernlik adına olur.

İnsan çoğu zaman tam ayırdında olmaksızın, İslâm'ın kutsal referanslarına ve tarihsel tecrübesine farklı bir paradigmadan bakınca, o paradigmanın öncüllerini alır ve dininin bu öncüller doğrultusunda yeniden okunması gerektiğini düşünür. Elbette burada önemli olan, şu veya bu bakış açısından hareket eden Müslüman bireyin niyeti değil –bazan cehenneme giden yollar iyi niyet taşlarıyla döşenmiştir–, fakat hangi öncüllerden hareketle bir bakış açısına sahip olduğu konusudur. Batılı sosyal bilimlerin genel kavramsal çerçevesinden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan antropolojik okuma biçiminin, kendi öncülleri doğrultusunda şu temel varsayımlara dayandığı söylenebilir:

1. İlerleyen bir tarih inancı,

2. Bilginin din ve metafizikten arındırılarak ve bilimsel yöntemle üretilmesi,

3. Bu bilgi aracılığıyla dünyanın ve tabiatın dönüştürülmesi,

4. Dünyevi bir hayatın yüceltilmesi,

5. Akılcı bir kültürün yarış ve rekabet aracılığıyla insana statü sağlaması,

6. Sürekli üretim artışı ve dizginsiz bir tüketimle öngörülen bir büyüme ve kalkınma modeli.

Bu kavramsal çerçevede:

a. Allah varlık alemine ve tarihe müdahale halinde değildir. Bu durumda varlık, tabiat, tarih ve insanın etkinlikler alanı olan hayatın varoluş

şekilleri de özerk ve objektiftir. Eğer dikkat edilirse, Aydınlanma, tabiatı otonomlaştırdıktan sonra bilimsel yöntemle üretilen bilimsel bilgiyi mümkün kılabilmiştir. Oysa İslâm bakış açısından, varlık âlemindeki her şey –isteyerek veya istemeyerek (tav'an ve kerhen)– Allah'a boyun eğmiştir. Şu halde bir Müslüman otonom tabiat fikrine daima yabancıdır ve bu, onun bilgiye sahip olma etkinliklerine yansır.

b. Fenomenler dünyasının nesnel ilişkilerden ibaret telakki edilmesi, bâtının ve hikmetin reddini kaçınılmaz kılar. Bu, sonuç itibariyle kutsaldan arındırılmış profan bir varlık görüşünü temellendirir.

c. Uhrevî boyutun inkârı.

d. Akıl ve bilim dışında yol gösterici bir vahy ve risaletin reddi.

Şimdi öncülleri bu olan bir paradigmadan, her bir öncülü gayrı meşru kabul edilmiş bir dini doğru okumak nasıl mümkün olabilsin?

Antropolojik okumayı, kendi mantıkî sonuçlarına kadar götürecek olursak, dini metafizik, teoloji, ibadet ve ahlâktan ibaret salt bir felsefi disipline indirgemiş oluruz. Nitekim Muhammed Arkoun, Hacc üzerine yazdığı bir yazıda, Hacc'ı "dinî" olarak ibadetin rükunlarına indirger. Hacc dolayısıyla Müslümanların bir araya gelip görüşmelerini, karşılıklı fikir alış verişinde bulunmalarını ve Hacc'ın ticarî hayatı canladıran yanını "antropolojik" olarak yorumlar. Bu, tam da modern çerçevede geçerli olan "dinî" ve "dinî olmayan" ayırımına uygun düşmektedir; ancak biliyoruz ki, İslâm bakış açısından varlıkta "dinî olmayan" yoktur. Hacc dolayısıyla meydana gelen bütün beşerî, sosyal ve ekonomik gelişmeler, siyasi motivasyonların her biri yine Hacc'ın rükunları kadar dinîdirler ve İslâm fıkhı bu alanların tanzimiyle ilgili sayısız düzenlemeler yapmıştır. Bütün bunlar "dinî ve dinî olmayanı" da içine alan Şeriat (hükümler bütünü) kapsamındadır.

Kuşkusuz dinde müşahede alemini aşan varlığın boyutları ve ahlâk çok önemli boyutlardır; ancak bu alanları yine Şeriat ile korumak mümkün. Son dönemlerde ve ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan modernist eğilimler sonucunda Şeriat, "İslâm hukuku" olarak yeni bir isimlendirmeye tâbi tutuldu. Gerçekte ise hukuk bir teknik ve formdur. Hukuk, bir teknik ve yöntem olması dolayısıyla, Müslüman bir toplumun İslâm'ın genel ve somut hükümlerine, yani Şeriat'a göre nasıl yaşayabileceğinin mümkün

yollarını gösterir; tıpkı insanın deruni ve ruhsal hayatının Şeriat'ın genel hükümlerine göre nasıl düzenlenmesi ve sürdürülmesi gerektiği konusu üzerinde çeşitli yol ve yöntemler geliştiren Tasavvuf gibi. Bundan dolayı Tasavvuf'a "Bâtınî fıkıh" denmesi doğru ve yerinde bir tanımlamadır. Ama ne fıkıh (ve içtihatlar) ve hukuk ne de tasavvuf, Şeriat'ın yerini alamaz; çünkü Şeriat, münzeldir ve en yüce Şari' tarafından öngörülmüştür. İslâm'ın genel dinî çerçevesi içinde itikat, ahlâk ve ibadetler dominant boyutlardır, bunlarda bir değişme olması gerekmez; fakat –Şeriat'ı hukukla özdeşleştirip– İslâm'ın hukuk yanı zamana ve şartlara göre değişebilir diyenler, farkında olsun olmasın, aslında Şeriat'ın değişmesini istiyorlar.

Oysa aktüel kültürde bilindiğinin ve zannedildiğinin aksine Şeriat, fıkıh, içtihat ve hukuktan daha fazla bir şeydir. Elbette fıkıh ve içtihatlar beşer tarafından yapılır ve geliştirilir, ancak Şeirat'ın tarih içinde değişen yorumu ve tefsir hükmündeki boyutudur. Asıl Şeriat'ın değişmeyen özü ve boyutu "münzel" olan ruhuyla ebedi ve evrensel değerler ve hükümler bütünüdür.

Biz hiçbir usul ve formu, neş'et ettiği inanç çerçevesinden, ahlâk ve ibadetinden ayrı düşünemeyiz. Şu halde bu da gösteriyor ki, İslâm'ın ilahi ve ahlâkî evrensel mesajını ancak yine kendi Şeriatıyla korumak mümkündür.

Eğer Şeriat'ın alanını antropolojik okumaya veya bir başka paradigmanın sorgulamasına açacak olursak, çok geçmeden "İslâm hukuku" yanında İslâm inancından, ahlâkından ve ibadetinden de oluruz. İslâm'ın âlem tasavvurunda varlık hiyerarşisi kendi içinde bir bütündür. İslâm'da metafizik, fizikten kopuk değil, ona içkindir; modern bakış açısından ise metafizik ile fizik ya biri diğerine paralel veya tamamen biri diğerinden kopuk iki ayrı özerk alandırlar. Bundan dolayı herhangi bir alanda yapacağınız değişikliğin diğer bir alana yansımayacağını varsayabilirsiniz. Ama bu ameliye İslâm için sözkonusu olamaz. Bir alanda girişeceğiniz bir değişikliğin, diğer bütün alanlara sıçraması mukadderdir. Kısaca şunu demek istiyoruz: Eğer siz İslâm Şeriatında bir değişikliğe giderseniz, bu kaçınılmaz olarak İslâm'ın itikad, ibadet, ahlâk ve varlık görüşüne de sıçrayacaktır.

Bu ve diğer sebepler dolayısıyla, Fazlur Rahman'ın da bakış açısı antropolojik okuma biçiminden çok farklı sayılmaz. Çünkü o da:

1. Evrensel olanı batılılar gibi metafizik alana ve ahlâka indirgiyor.

2. Dinin Şeriat ve fıkıh olanla ilişkisini "rasyonel akıl" aracılığıyla okuyor.

3. Şeriatı, fıkıh ve içtihatla aynı kategoride ele alıp, ikisinin de tarihî olduğunu ve hükümlerinin değişebileceği sonucuna varıyor. Halbuki;

a. Tarihî olan İslâm'ın füruu, yani fıkıhtır, –hadi buna hukuk da diyelim– bu tarihîdir ve ictihatlar, fetvalar değişebilir.

b. Şeriat ise evrenseldir; Kur'ân ve Sünnet'in genel çerçevesinde sabiteler şeklinde yeralır.

c. Şeriatın genel hükümlerini insanların gündelik hayatına taşırken, antropolojik gözle okumayı değil, lafız, hüküm ve maksad ilişkisini konu alan, dolayısıyla evrensel her durumda ve mekanda hayata taşıyan Mekasidü'ş-Şeria'yı esas almak gerekir.

Antropolojik okuma, tarihî olandan hareketle dinin evrenseline, kutsalına müdahaleye açıktır; ama Mekasidü'ş-şeria dinin evrenselini hayata taşır ve tarihteki sürekliliğini sağlar.

Bu iki temel yaklaşım arasındaki farkı şöyle koyabiliriz:

Tarihî ve antropolojik okumada, hiyerarşik düzen, ontoloji ve bilgiye dayalı sıralama tersine çevriliyor. Şöyle ki; konjonktür ilke'nin; izafi olan mutlakın ve realite idealin yerini almış oluyor.

Bu, Hasan Hanefi'nin kavramsallaştırmasıyla teoloji yerine antropolojiyi ikame etmektir. Tabiî olarak antropolojinin kavramsal çerçevesinde, dünya insan-merkezlidir ve Allah-merkezli dinin âlem tasavvurunu, insanın kültürel çabalarıyla otonomlaştırdığı bir dünya görüşüne çevirmek ister. Hasan Hanefi zaten bunu açıkça savunmaktan çekinmez; ona göre, Müslüman dünyanın geri kalmasının sebebi tarih boyunca teolojinin ve tasavvufun karanlık dehlizlerinde Allah'ı arayan insandır. Modern zamanlarda tasavvufun İnsan-ı Kamil'i, yepyeni bir antropolojinin aktif ve kurucu öznesi olmalıdır. Doğal olarak Hanefi'nin motive etmek istediği İnsan-ı Kamil, artık son aşamasında "la maksude illallah" diyen geleneksel insan değil, bilim, teknoloji ve maddi servet aracılığıyla tabiatı egemenliği altına almış olan Süpermen'dir.

Aynı sorunu bu sefer sosyolojinin terimleriyle ifade etmek gerekirse;

etkileyici olan belirleyici olanın yerine geçmektedir. Yani eğer 1400 sene önce din bir ilke, bir kural koymuşsa, bu, çevre faktörleri böyle gerektirdiği içindir. Bundan, çevre faktörlerinin değişmesiyle ilkenin ve aynı zamanda maksadın da değişebileceği sonucu çıkar.

Halbuki Mekasidü'ş-şeria'da Şeriatı koyanın koyduğu ilkeler, kurallar sabittir; ancak hükümde saklıdır ve bu kurallar çevre faktörlerinin etkileyici olduğu maksada birer gönderme durumundadırlar.

Burada belirleyici olan Şeriat'ın ilke ve kuralları, etkileyici olan tarihî çevredir.

Tarihî çevre okunur, etkileyici unsurlar tesbit edilebilir ve fakat bu okumada daima belirleyici ilke ve kural aranır.

Mekasıt'ta değişim bir realitedir. Değişen çevre faktörleridir, yani iktisadî, sosyal ve kültürel hayattır. Ama değişmeyen Şari'in maksadları olduğundan, bu maksadlarla bağını kuran özne aktif olarak değişimi yönlendirir. Tarihî-antropolojik okumada değişme Müslüman'ı bir nesne konumunda ele alır, Mekasıd'da ise özne aktif değiştiricidir.

Makasıt'ta bizi hükmün maksadına götüren "illet" önemlidir. İlletin ortadan kalkmasıyla hüküm ortadan kalkar. Ancak aksi yönde değişme de mümkündür. Yani illetin geri gelmesiyle hüküm geri gelebilir. Antropolojik veya hermönetik okumada hüküm hiç bir şekilde ve durumda geri gelmiyor. Çünkü hüküm, bir daha tekrarlanması mümkün olmayan özel bir "terihi durum"da ortaya çıkmıştır. Makasıt ile hermönetik okuma arasında fark olmadığını iddia edenler bu önemli noktayı göz ardı ediyorlar.

İnsanın sürekli değişen çevre ve tarihsel faktörler tarafından değiştiğini, bu değişimle birlikte yeni ve eskisinden farklı sosyal ve hukuki yapıların geliştirilmesini savunan Aydınlanma'dır. Halbuki İslâm, insanın din ve dinin sabiteleri aracılığıyla çevreyi değiştirmeye, tarihi yönlendirmeye muktedir olduğunu gösterir.

Son olarak bu sorunu üç semavî dinin tarihî tecrübesi açısından ele almakta fayda var.

Dinler'in insan ve tarih içindeki durumları daima Kitap ve Şeriat'la ilişkili olmuştur.

1. Yahudilik'te Kitabı tahrif eden ve Şeriat'ı değiştiren, din adamları oldu.

2. Hıristiyanlık'ta St.Poul, Şeriatı ilga etti ve "Tanrı'yı sev ve dilediğini yap" diyen bir din varetti.

3. İslâm'ın ise bu dinlere göre iki avantajı var:

a. Tahrif olmamış bir Kitabı ve

b. Bu dinin hükümlerini ayakta tutan bir Şeriat'ı var.

Kitap bizim Allah ile bağımızı canlı tutuyor. Şeriat bu dinin koruyucu çerçevesidir. Şeriat'ın sabitelerini tarihî okumaya açmak demek, Şeriatı değiştirmek demektir. Geriye metafizik ve salt ahlâktan ibaret bir din kalır ve bu din de Hıristiyanlık gibi insanın ve toplumun hayatında flulaşır, zamanla kendisi olmaktan çıkar.

İnsanoğlunun dinlerle olan ilişkisinin tarihinden şunu öğreniyoruz: Dinlere dışarıdan yapılan saldırılar onlara zarar vermez. Bir dini ancak içerden ve onun müntesibleri eliyle değişikliğe uğratabilirsiniz. Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta dine müdahale bu dinlere mensup din adamları aracılığıyla olmuştur. İslâm'da da buna benzer bir teşebbüsün olmayacağını düşünmek için hiçbir sebep yok.

Elbette İslâm tarihinin, düşünce mirasının ve bu arada hukukunun gözden geçirilmesi, ümmetin hayatının iyileştirilmesi için Kur'ân'a dönmek gerekir. Ama son yüzyılda modern dünyanın cazibesine kapılan ve Aydınlanma'nın etkisinde kalanlar "Kur'ân'a dönelim, İslâm'ı tarihsel açıdan yeniden okuyalım" derken, İslâm'ı Şeriatsız bir din haline getirmek istiyorlar.

Buna laik ve seküler, ya da ateist ve pozitivistlerden çok, Müslüman kimlikli aydın ve bilim adamları tarafından teşebbüs edilmesinin, onların niyetlerinden çok, aldıkları modern eğitimin ve bu eğitimin onların dine ilişkin bakışlarını etkilemesiyle ilgilidir.

İslâm dünyasının birikmiş çok sayıda problemine çözüm ararken şu iki hususa dikkat etmek gerekir:

1. Hıristiyanlığın başına gelen bu dinin de başına gelebilir. "Sadece Kur'ân'a dönelim" diyenlerin bir kısmı, farkında olmaksızın Protestanlığın kurucusu M. Luther'in misyonunu yüklenmeye kalkışmasın.

2. İslâm'ın problemlerine çözüm ararken İslâm'ın kendi imkânları ye-

terlidir. Bu imkânların başında fıkıh usulünü ve ictihad geleneğini diriltmek gelir.

İslâmcılar'ın meseleyi vaz'ediş şekillerinin hâlâ geçerli olduğunu düşünüyorum. Şöyle diyorlardı:

a. Kur'ân'a ve Sünnet'e dönüş

b. İctihad geleneğinin diriltilmesi ve

c. Cihad ruhunun uyandırılması.

Elbette gelenek tashih edilmeli, onu vareden değerlere dönülmeli. Fakat geleneğe karşı çıkanlar geleneği eleştirmiyorlar, tarihe ve ümmetin tecrübesine büyük bir öfke ve nefret duyuyorlar. Bu gelenek ve tarih düşmanlığı kuşkusuz modernizmden alınmıştır.

Bu dinde protestan eğilimlerle geleneğe karşı çıkanlar, Müslüman dünyayı modernizmin temel varsayımları doğrultusunda "dinde reform" yapılmasını istiyorlar; halbuki bir paradigma olarak modernlik kendini tüketti ve dinlerin devri yeniden başlıyor.

Dinlerin yeni dünyasında İslâm tek sahici şans iken, onu mahreminde korunan sabitelerinden mahrum etmek suretiyle insanlığı bu şanstan mahrum etmeye kalkışmak kimsenin hakkı olmamalı.

İkinci Bölüm

"ED-DİN" İLE "DİN-DIŞI"NI AŞMA

"DİN-DIŞI"NIN SEKÜLER SİTESİNDEN "ED-DİN"İN SAHİCİ DÜNYASI"NA



Ötekini tanımlamak/kendini tanımak

"Dinlerin gelecek tasarımı"nı konu alan bir başlığın iki önemli yanlışlığı içermesi dolayısıyla karşımıza çıkardığı ciddi bir tehlike var. Bu yanlışlardan biri "dinler" genellemesinin, geçmişte varolmuş ve bugün de varlığını devam ettiren bütün dinî mesaj ve formları tek ve ortak bir kategoride toplaması; diğeri özünde şimdiki zamanı yoğunlaştırarak yaşamanın yolu ve biçimi olan farklı dinlere nisbet edilecek bir "gelecek tasarımı"nın, seküler kavrayışın temel parametresi durumunda olan "ilerleme ideolojisi" ile aynı şey sayılması. Her iki yanlışa yol açan faktörün uygunsuz analojilerden kaynaklandığını gözönünde tutarak, bu türden harcıalem bir yaklaşımın bizi modern zamanlara özgü genel geçer bilgi ve değrelendirme hatasına düşüreceğini akıldan çıkarmamalıyız. Modernite, kutsal gelenek ve dinler konularında fikir yürüten çok sayıda insan, –akademik ve bilimsel kariyerlerine rağmen– bu iki yanlışın yeterince farkında olmadıklarından, gerçeğe ilişkin bilgilerini sınırlandırma pahasına modern zamanlara özgü bu hatalı bakış açısını sürdürmekte ısrar ediyorlar.

Belki işin hemen başında şuna işaret etmekte fayda var: Varlık dünyasındaki duruşumuzun anlam çerçevesini çizen din, dışarıdan bir bakışla tanımlanamaz. Çünkü Aydınlanma'dan bu yana insan zihninin geçirdiği tecrübeden, her tanımlamanın gerçekte bir müdahale olduğunu anlamış bulunuyoruz. Modernizm öncesi tarihte köklü gelenekler kurabilmiş din-

lerden hiçbirisinin diğer dinleri tanımlamaya kalkışmaması, dini bakış açılarında tanımlamadan çok "isimlendirme"nin geçerli olduğunu göstermektedir. Tarihte ilk defa cenneti insanın dünyevi tabiatında arayan nefsin sınırsız ve dizginlenemez tutkularına kendini kaptıran modern zihnin bir inşası olan Aydınlanma, kendinden başka bütün felsefi, kutsal ve dinî gelenekleri tanımlama hakkını kendinde bulabilmiştir. Tarihimizin türedi/nevzuhur bir yaratığı durumunda olan modern insan, Hegelyen kavramsallaştırmada kendini başkasına göre tanımlamaya kalkıştığı anda, amacını gerçekletirmenin geçerli bir yöntemi olarak diğerine/ötekine müdahale etme gereğini hissetti.

Eğer mutlaka bir tanımdan sözetmek gerekecekse, İslâm'ın da içinde yer aldığı modernizm dışı meşru geleneklerde, tanım, kendini beyan etme, açığa vurmadan ibarettir. Buna tanımdan çok, tanıtma demek daha doğru olur. Bundan dolayı İslâm geleneğinde insan zihninin en önemli meşgalesi ma'rifet'tir; ve bütün bu entellektüel faaliyetin sürdüğü dünyada örf, marifet, tarif ve irfan aynı köktendirler. "Nefsini/özvarlığını bilen Rabbi'ni bilir" ve bu bilgi (Marifetünnefs ve Marifetullah) en yüce bilgi türüdür. Belki bu iki bilgi türü arasında bir başka türünden de söz etmek gerekir; bu da varlığın bilgisidir (Marifetulhalk).

Özvarlığını Rabbi'nin kendisine öğrettiği gibi bilen kendini tanımlar; kendini tanımlayan tanıtabilir de. İşte bu tanımanın tanıtıma dönüşmesine biz kısaca "tebliğ" adını veriyoruz ki, tebliğ asla muhatabın hayatına, gündelik kültürüne veya hukuki varlığına bir müdahale değil, belki zihninde yeni manevi ufukların açılması yolunda entellektüel düzeyde yardımcı olmaya matuf gerekli bir teşebbüstür.

Ancak yine de herhangi türden bir tanımlama olmaksızın insanlar arasında verimli bir alışverişin olamayacağı doğrudur. Burada ana sorun, tanımlamayı kimin ve hangi amaçla yapacağı hususudur. İslâm'ın genel perspektifinden anlaşıldığına göre, her din kendi tanımını kendisi yapar. Kısaca her din neyse odur ve biz bir din'in ne olduğunu onun karşıtlarından veya başkalarından değil, sadece kendi meşru kaynaklarından ve müntesiplerinin beyanından öğrenebiliriz. Ama kendini bir şekilde tanımlayan dine başkalarının bir "isim verme" hakları vardır. Çünkü bir dinin kendine

uygun gördüğü tanım, bir başka dinin tanımında bir yere, bir kavramsal çerçeveye, bir isme karşılıktır. Tebliğ'in ötesinde müdahaleci amacı olmayan adaletli bir dinden beklenen, başkalarına verdiği ismin, gerçekten yapılan tanımla örtüşme halinde olmasıdır.

Siz herhangi bir dinin kendini nasıl tanımladığına bakarsınız ve size sunduğu (tebliğ ettiği) tanıma uygun bir isim verirsiniz. İsimlendirmek bir hak ve bir dinin kendi tanımını korumasının teminatıdır. Sizi adaletli, barışçı ve hoşgörülü kılan tutum, başka dinleri tanımlamaya kalkışmadan, onların tanımlarını esas almanızdır. Bu tutum hem sizin hem başkalarının ahlâkî teminatıdır. Aksi halde bir dine dışarıdan yöneltilmiş bir tanım, onun kelami (teolojik) referanslarını kaale almaksızın müdahaleci amaçlar taşır ve sonradan bu iki karşıt tanım arasında bir çatışmaya dönüşür.

Belki de tarihte ilk defa, modernitenin "öteki"ne tahammülü olmayan totaliter evreninde, antropoloji bu evrensel kuralı çiğnedi ve kendisi "diğer" kültür, gelenek ve dinleri tanımlama hakkını kendisinde buldu. Öyle ki Muhammed Arkoun ve ona yakın Hasan Hanefi gibi İslâm dünyasının geç kalmış bir modernist evrende ilerlemesini düşünen insanlar, Kur'ân'ın antropolojik bir gözle ve yeniden okunması gerektiğini öne sürmektedirler. Bu, doğrudan dinin kutsal ve aşkın boyutta tezahür eden evrenselliğini, zamanda ve fenomenlerin dünyasında varlık bulmuş beşerî kültüre katma girişimidir. Çünkü kutsal ve ilahi, antropolojiye dahil olduğu andan itibaren müdahaleye uğramış olur; "tarihî olan" "dinî olan"ın yerine geçer. İnsan eğer otantik ve orijinal dinî metinleri okuyacaksa, bunu ancak beşer tecrübesinin ürünü olan tarihsel kültür ile ilahi kelamın evrensel amacını (Şari'in maksadını) birbirinden ayırdetmek için okur. Bu, dine müdahale değil, dinî bir evrende ve dinin yardımıyla tarihe katılma olur.

Tarihte bilinen örnekler, dinlerin bu türden müdahalelere kapalı olduklarını göstermektedir. Dinlerin özüne yöneltilmiş bu küstah saldırıyı dinler kendi aralarında yapmadı; buna ancak ilahi ve kutsalı tanımayan sekülerler cür'et edebildi.

Bununla da dinler arasında ebedî bir barış ve bozulmayan uzlaşmalar olduğu iddiasında bulunmuyoruz. Bu, tarihsel olarak teyid edilmemiş ve muhtemelen bundan sonra da gerçekleşecek bir şey değildir. Ancak sizi

karşıtlarınız önünde meşru bir konumda çatışmaya hazırlayan veya zorlayan şeyin sizin onun kelami (teolojik) veya hukuki yapısına müdahale eden haksız bir tutumdan kaynaklanmaması çok önemlidir. İslâm iki şeyi savaş sebebi kabul eder; bunlardan biri dışarıdan bir tanımla kendi evreninde yer alan bireyin ve ümmetin hayat hakkına müdahale, diğeri kendini tanımlar ve tanıtırken (tebliğ) yine dışardan engellerle yüzyüze gelmesi.

Hegel'in kendini tanıyan bireyi, tanımı karşıtına göre yapar. Bu zaten başlı başına bir çatışma sebebi, bir savaş ilanıdır. Çünkü karşıt düşmandır, yabancı öteki'dir, tehdit edici diğeri'dir; işte bu düşman ve tehdit edici öteki, diğeri veya başkası bir şekilde tanımlanmadıkça güvenlik sağlanamaz, diyalektik süremez ve dolayısıyla insan kendini gerçekleştiremez. Tanımlayan özne, öteki'ni ya bu tanımın içine çekerek eritmek ister (asimilasyon) ya da bunu başaramıyorsa onu yok etmenin tahripkâr yollarını arar.

Bu, Müslüman bireyin anlamakta güçlük çektiği bir şeydir. Zira bir Müslüman, kendini kâfire göre konumlandırmaz ve kafir kabul ettiği –ki küfür ve şirk bir isimlendirmedir– kimseyi tanımlamaya kalkışmaz. O, kendini tanımaya çalışır; bu tanıma arzu ve ihtiyacı onu Allah'ı tanımaya götürür ve kendini gerçekleştirirken Hegel'in bireyi gibi tanımlamada bulunur; ama tanımladığı şey karşıt insan değil, kendi içinde ona karşıtlık olan nefsi ve onun formuna bürünen şeytandır. Bu, insanın kendi deruni dünyasında içe dönük mücadelede nefis geriletildikçe, insan da kendini Allah'a doğru gerçekleştirir. Ama elbette bu arada "başkaları"yla birlikte yaşayacak ve kendini tanıtmak isteyecektir. İşte tamamen bu temelde kendini tanıyan özne Rabbini tanır ve başkalarına tanıtır. Bu eylem, kişinin kendi nefsine dönük tanımı bağlamında varlığa, insana ve topluma yaptığı bir deklarasyondur.

Bu, aynı zamanda Müslüman insanın varlık âlemindeki duruşuyla ilgili en doğru ve ahlâkî şekildir. Varlığın kozmolojik düzeni (sünen) nasıl ilahi ve evrensel ahlâkî yasalara göre sürüyorsa, bir Müslümanın bu düzen içindeki duruşunun da düzeni bu aynı ahlâkî yasalardır. Ahlâk hukukta tezahür eder. Ve bir Müslümanın gündelik hayatını tanzim eden ahlâkî ve hukuki kurallar manzumesi (Şeriat), sözkonusu ilahi düzenin onun hayatındaki yansıması, izdüşümüdür.

Çoğu insan, içine girdiğimiz yeni kriz döneminde can yakıcı sorunun

evrensel düzeyde tezahür ettiğini ve sözkonusu krizin siyaset ve ekonomide değil, epistemolojik kopuşa eşlik eden ahlâk ve hukuk alanında yaşandığını kabul etmeye yanaşmıyor. Eğer gözümüzü epistemoloji ve ahlâk yanında hukuk alanında başgösteren belirsizliğe, aldırışsızlığa ve kimi durumlarda küstahlığa varan bohem kayıtsızlığa çevirebilirsek, krizin köklerinin ancak yepyeni bir dinî bakış açısıyla kavranabileceğini görebileceğiz. Çünkü açıktır ki, artık anlamakta değil, algılamakta güçlük çektiğimiz sanat, felsefe ve teolojinin ölümü, 'din'in bilincimizdeki geri çekilişiyle ilgili trajik bir durumdur.

Seküler ve profan olan her şey, söylem düzeyinde dini ve onun kutsal referanslarını inkâr etmese bile –ki bu tutum saldırgan ateizm ve militan marksist rejimler tarafından denenmişti– son tahlilde insana hedonist ve salt çıkarlara dayalı materyalist hayat biçimleri önerir. Dini ve kutsalı tapınakların dört duvarı arasında hapseden bu tutumun en çarpıcı örneği liberal toplumların seküler hayat biçimlerinde gözlenebilir. Bu ise laik ahlâk ve pozitif hukukun derin krizidir. Tanımlama yoluyla tarih boyunca ahlâk ve hukuka bereketli kaynak teşkil eden dinlere yapılan bu seküler müdahale, gezegeni benzersiz dehşette derin ve yaygın bir krizin içine itmiş oldu. Adaletli ve merhametli Tanrı'nın yerini vahşi piyasanın acımasız kuralları ve boş bir tüketim tutkusu almış bulunmaktadır.

Beşer eliyle bozulmuş (muharref) dinlerin tarihsel formları bir yana, kendi aşkın birliklerinde dinler, onlara mensup olan insan ve cemaatlerin duruşunu esas alırlar. Bir duruşun başka duruş(lar) karşısındaki durumunu hukuki olarak tespit ve tayin etmek mümkündür. Bu da kendilerini tanıma durumunda olan birey ve toplulukların birbirlerini tanımlamaya kalkışmadan hem gerçekleştirmeleri hem de tanıtmalarını öngören hukuki bir sözleşme ile teminat altına alınabilir. Bizim Medine Vesikası bağlamında bir arada ve farklılıkları koruyarak yaşamayı mümkün gördüğümüz toplumsal projenin işte bu türden ahlâkî ve hukuki bir arkaplanı vardır. Zaten bu arkaplan inşa edilmedikçe birlikte yaşamak mümkün olamaz.

Aydınlanma, modern zamanlarda birlikte ve farklılıklar içinde yaşamayı mümkün olmaktan çıkarmıştır. Çünkü Aydınlanma'nın dünyası:

1- Tanımlayıcı ve müdahalecidir,

2- İndirgemeci ve tekildir.

3- Homojenleştirici ve totaliterdir.

Bu sözde "din-dışı" bir zihnin evreninde inşa edilen paradigmatik felaket, 300 yıllık bir sürecin sonunda; amaçtan yoksun araçlar, özerkleşmiş yapılarıyla iç dünyamızı parçalayan objektif kurumlar ve insanla birlikte gezegeni ve canlı hayatı tehdit eden bir devlet varetti. İnsanoğlu tarihinin hiçbir döneminde bu ölçeklerde yaygın ve derinlemesine nüfuz edici bir totalitarizmin bunaltıcı hükmü altına girmemiştir. Ve muhtemelen yine tarihin hiçbir döneminde bir paradigma, diğer bütün paradigmaları, din, kültür ve gelenekleri bu ölçeklerde küstahça tanımlamaya kalkışmamıştır.

Tam bu noktada İslâm'ın da "bütüncül bir âlem tasavvuru" öngördüğünü ve bunun Aydınlanma'nın bir dünya görüşüne indirgenen seküler totalitarizminden çok farklı bir şey olduğunu hatırlatmak gerekir. İslâm'ın inanç (itikad/kelam), ibadet, muamelât ve ukubât bağlamında bütüncül bir varlık görüşünü öne çıkardığı doğrudur; ne var ki bu dikey bir bütünsellik ve sadece mensubiyetini İslâm kimliğinde arayan Müslümanlar için sözkonusudur. Bunun en somut kanıtı muhtemelen Kur'ân'da "Ey İnsanlar" ve "Ey İman edenler" diye başlayan âyetlerin içeriğidir. İnsanlara hitap etmek üzere inen âyetlerde Tevhid, ahiret, risalet vb. konuların ontolojik, tarihsel ve kozmolojik bağlamlarına dikkat çekilir ve insanlar bu bağlamların içerdiği hakikatlere iman etmeye çağrılır. Hiç birinde, sadece Müslümanlar için birer yükümlülük olan helal ve harama riayete çağrı yoktur. Açıktır ki, kişi iman etmedikçe bu hükümlerle yükümlü tutulamaz. Çağrı da sadece bir tanıtma, yani bir tebliğdir. Din seçmede zorlama olmadığına göre, kendi dininde kalmayı tercih edenlerin, kendi dinî pratik ve hukuklarına göre yaşamaları doğal bir durumdur. "Ey İman edenler" diye başlayan âyetlerde imanın teyidi yanında helal ve haram çerçevesine giren hükümler açıklanır, bunlara riayet edilmesi durumunda dünya ve ahirette öngörülen "karşılık" yani ödül ve cezadan sözedilir.

Eğer din, inanmayanları veya farklı bir dini tercih edenleri de kendi dinî pratiklerine ve hukuki teamüllerine riayet etmeye çağırıp, bu yolda zor ve baskı öngörseydi, bu, kendisiyle çelişir bir durum olurdu ve o zaman gerçekten evrensel totalitarizmi dayatırdı.

Aydınlanma tam da bunu amaçlamaktadır ki, onun politik güç ve kurumlar aracılığıyla sosyo-ekonomik temelde öngördüğü totalitarizm sadece dikey değil, fakat dikey olma yanında yataydır da. Amacı bütün dünyayı kendi paradigmatik evrenine dahil etmek, bütün farklılıklara son verip homojenleştirmek, kısaca inşa ettiği sistem adına hayatı yutup yoketmektir.

Bu, hayatın namütenahi mucizelerini tezahür ettiren Allah'a ait ontoloji ve kozmolojiyi, kendi bilincinde kaymaya uğramış modern insanın antropolojisine indirgeme, varlığı bir kapalı ideoloji içine hapsetme teşebbüsüdür. Bir başka ifadeyle bu trajedinin sürdüğü modern dünya "sistem" ile "hayat" arasında bir meydan muharebesine dönüşmüştür.

Din ve Din-dışı

Dinlerin "burada ve şimdiki zaman"da kendini tüketmekte olan insana nasıl bir dünya önerdiklerini anlamanın en iyi yolu, dünyevi temelde inşa edilen modern dünyanın "din-dışı durum"una bakmaktan geçer. Belki ilk iş olarak şunları sormamız gerekir:

Gerçekten içinde varoluşumuzu sürdürmekte olduğumuz varlık âleminde, "din" ve "din-dışı" iki farklı alanı, iki varlık düzeyini nasıl düşünebiliriz? Dinin gerçeklik ifade ettiği düzeyde din-dışı bir düzeyin hakiki ontolojik ve kozmolojik gerçekliği var mı? Yoksa bu iki alan veya düzey ayırımı insan zihninin fenomenler dünyasının ürünü müdür? Eğer böyleyse, uygun kavramsal modellere dayandırılan bu zihnî inşa bir yanılsama değilse nedir? Ve son olarak, tasarlayan ve inşa eden insan zini, bu sahip olduğu özelliği dolayısıyla bir zaaf içinde olduğunu ima etmiyor mu?

Hiç kuşkusuz bu sorulara cevap arayan çok sayıda felsefî sistem, kutsal gelenek ve nihayet dinler görüş ayrılığı içindedirler. Hatta her felsefî, geleneksel ve dinî öğretinin diğeriyle benzerlik göstermeyen tamamen farklı ve kendine özgü bir telakkisinden bile söz edilebilir. Bir ölçüde yaratılış, şeylerin doğası, hayatın mahiyeti ve insanı namütenahi sayıda ve çeşitlilikte kuşatan gerçekliklerin anlamıyla ilgili bu konu, kadim zamanlardan beri insanî arayışların nihaî ve en yüce amacı konumunda ele alınmış Hakikat ve Hakikat'in Bilgisi'yle bağlantılı bir konudur.

Bütün zamanların ve insan doğasının derin manevi (entelektüel) te-

cessüsünü tahrik eden Hakikat arayışı ve bu arayışın farklı, çoğulcu yönlerde süren tezahürünün hiçbir şekilde önüne geçmemek gerekir. Çünkü bu, varlık âleminde kendine özgü bir konumu olan insanın özel ayrıcalığıdır. İnsanın dışındaki varlıkların bu türden bir arayış kaygıları yoktur; onlar evrensel Hakikat'e birer gönderme olan fıtratlarını yaşıyorlar. Arayışın önüne geçmek veya arayışı tekil bir yöne indirgemek Hakikat'in bizatihi kendisine saygısızlıktır. Nedeni ise gayet basittir: Hakikat arayışını engellemek insanı Hakikat'ten mahrum bırakmaktır; arayışın çoğul yön ve yöntemlerini teke indirmek ya çok farklı form ve fenomenlerde tezahür eden Hakikat'i bir boyuta hapsedip dondurmak veya hiçbir Hakikat değeri olmayan bir Hakikat yanılsamasını Hakikat yerine ikame etmektir. Her iki durumda insan Hakikat'ten tamamen kopuk, ondan uzağa düşmüş ve fakat mutlakiyetçi bir totalitarizmin kapalı sistemine girmiş olur. İşte modern zamanlarda insanın yaşamakta olduğu trajedi tam da budur.

Hakikat'in kendisini değil, fakat onun Bilgisi'ni amaçlayan arayışın tekilleştirilmesi suretiyle mutlakiyetçi totalitarizme yol açması, yine insan zihninin bir başka zaafından kaynaklanır. Çünkü insan mu'tedil olmakla risk payını azaltmak ve başarı şansını arttırmak durumundayken, bu zihnî ve ruhî dengeyi kurmada isteksizlik gösterir ve çoğu zaman ifrata karşı tefrite düşer. Oysa aşırılığın panzehiri aşırılık değil, itidal ve ihtiyattır. İ'tidal ve ihtiyat rasyonel sonuçları olsa bile, özünde ahlakidirler; çünkü "haddini bilmeyen" bu ahlaki formasyonun farkında olamaz.

Bugün yaşamakta olduğumuz sosyo-kültürel, ekonomi-politik ve evrensel ölçeklerdeki derin krizden dünya sisteminin (modernizm) felsefî ve ideolojik temeli olan modernitenin bir aşırılık olduğu sonucunu çıkarıyoruz. En azından seküler bir liberalizmin, giderek vahşi bir egoizme, ahlâkî değer ve ideallere karşı kayıtsızlığa, manevî dünyanın küstahça inkarına, aşkın olanın reddine, bizleri ve canlı hayatı tehdit altına sokan sorumsuz ve acımasız bir yarış ve rekabete; güç, para, başarı ve iktidar tutkusunun her şeyin önüne geçmesine yol açtığını görüyoruz. Belki daha henüz ilerleme inancının ağır dogmatik uykusundan uyanamamış bizim gibi "gelişmekte olan ülkeler"in pozitivist aydınları, bu, artık "insani düşüş"ün resmi olan trajedinin, "düşüş içinde düşüşün" yeterince farkında değildirler; ama az

sayıda da olsa, refaha doymuş modern toplumların seçkin zihinleri bunu yüksek sesle dile getiriyorlar.

Dinler'in modern insanın içine düştüğü derin krizden çıkması için sahici yollar gösterirken, onun nefsine düşkün yeni ve abartılmış tutumlarının farkına varmasını sağlamak gibi önemli misyonlar yüklenecekleri düşünülebilir.

Yarışmacı, başarı ve rekabet tutkunu insan, elde ettiği araç zenginliği içinde her şeyi metalaştırıp piyasaya sürmekte, ardından tüketip amaçtan ve anlamdan yoksun bir fasit daire içinde kendi bilincini tahrip etmektedir. Bilincin tahribi ölçüsünde nefis saldırganlaşmakta, kışkırtılmış olmakta ve bu da çevreden ekolojik dengeye kadar kollektif ve örgütlü bir tahripkârlığa ve imhaya dönüşmektedir.

Bize varoluşumuzun anlam ve amacını öğretecek olan Hakikat'in Bilgisi'ne götürecek yollar çok ve çoğulcudur. Ancak Hakikat arayışına yönelen her yol ve yöntem Hakikat'e ve onun evrendeki birliğine saygılıdır.

Modern paradigma Hakikat'in hem kendisini hem birlik fikrini reddetti, üstelik bilgiyi salt bu varlık düzeyi (dünya)'nin maddi üretimiyle elde edilecek zevk düşkünü bir toplumun varedilmesi amacıyla yalınkat bilimsel bilgiye indirgedi. Bu yönüyle modern bakış açısı tekil, mutlaklaştırıcı ve totaliter yönelimleriyle saldırgan ve inkarcı bir tutum içindedir.

Postmodernizm'in modernitenin tekilciliğine karşı çıkması dikkat çekicidir; ancak postmodern bakış açısından Hakikat yerine çok sayıda hakikatler varsayımı esas alındığından, bu yaklaşımda da Hakikat'in Birliği inkârı esas alınmış, böylelikle modernitenin yalancı ve bunaltıcı kozmosu yerine çok sayıda mutlaklaştırmanın biribiriyle yeni altüstlere yol açacakları bir kaos öngörülmüştür.

Postmodernizm, sahici anlamda çoğulculuk değil, vahdetsiz kesret, yani birlik referansından yoksun kaotik çokluktur. Varlığın esas düzeni ise çoklukta birlik (kesrette vahdet)tir. Bu bağlamda İslâm, tekil modernizme olduğu kadar çokluğun her parçasıyla mutlaklaştırıldığı postmodernizme de eşit mesafelerde uzaktır.

Peki modernizmin aşırılığından postmodernizmin aşırılığına düşmeden bu krizden nasıl çıkabiliriz? Aşırılıkların (ğuluvv) önüne nasıl geçe-

biliriz? Belki bu sorunun cevabı şu sorunun cevabında yatmaktadır: Bu aşırılığa nasıl düştük?

Hiç şüphesiz bu soruya verilecek cevapta, Hıristiyan Kilise'sinin ifrat derecesine varan aşırı tutumunun payını göz önünde tutmak lazım. Hıristiyan teolojisinin onbirinci ve onikinci yüzyıllardan itaberen yüzyüze geldiği din-felsefe veya iman-akıl ilişkisini uygun bir kavramsal modele oturtmada karşılaştığı zorluk, Kilise'yi tanımlanmış dogma dışında özgür akıl aracılığıyla bilgiye ulaşılabileceğini savunan insanların bu arayışlarında onları gayr-ı meşru ve inanca karşı bir konuma itti. Bu, Hakikat arayışını ve arayışa aracılık eden aklı, gayr-ı meşru ilan eden ekstrem tutum, bir dönem sonra ifrata karşı kendini tefritle, yani bir aşırılığa karşı bir başka arayışla tanımlayan Aydınlanma'nın monolitik ve entegrist bir kimliğe bürünmesine yol açtı. Böylelikle Kilise'nin evrensel hidayeti, yerini evrensel akla terketmiş oldu. Başka bir deyişle Aydınlanma, sekülerleştirilmiş bir kiliseyi yepyeni, emredici ve dönüştürücü kurumlarla tarih sahnesine çıkartmış oldu.

Oysa sahih anlamında din ve gelenek Hakikat arayışını sürdürür ve bu süren arayışlarda izlenen yöntemlerin çokluğu ve aradaki görüş ayrılıkları hem kültürü zenginleştirir hem de aranan şeyin bulunma şansını arttırır. Bilgiye ulaşma yollarının çok ve farklı olması Bir ve Tek olan Hakikat'in çoklukta tezahür eden zati özelliklerindendir. Meşruiyet, Hakikat'in bölünmesinde değil, onun kendini açığa vurduğu çok sayıda formun, namütenahi görünüş ve belirtilerin aynı ve tek Hakikat'e birer gönderme şeklinde telakki edilmesi ve mümkün olan çok sayıda bilgi türlerinden her birinin yine bilgi olarak kabul edilmesidir.

Kur'ân, bu varoluşumuzun anlamıyla ilgili konularda görüş ayrılığının insanla birlikte süreceğini, hatta insanlar arasındaki ilişki temelinin "ihtilaf"a dayandığını söyler. Kur'ân'a göre bu görüş ayrılıkları sürebilir, ancak nihaî hükmü, son kararı ahirette Allah verecektir. Bu aşamada Müslümanlardan talep edilen ahlâkî tutum, diğer bilgi türlerini veya farklı arayış şekillerini yeryüzünden söküp atmak değil, hayırlarda yarışmaktır. Müslümanlar, diğer dinlere ve geleneklere mensup insan toplulukları ne düşünürse düşünsün, onlar kendi tanımlarında geçerliliği olan ma'rufu emretmek, münkeri yasaklamak, kısaca hayırlarda yarışmakla yükümlüdürler.

Varlığın bütün tezahürlerinde Tevhid'i teyid eden söz konusu bakış açısının, ahlâk yanında epistemolojiye kattığı bu boyutun, bilgi çerçevesinde içine düşülen indirgemeciliği ve her türlü indirgemeciliğin sebep olduğu mutlakiyetçi totalitarizmi aşma yolunda büyük bir önemi vardır. Ancak bu sayededir ki farklılıklar içinde bir arada yaşamak mümkündür; çünkü bu yaklaşımın özü çokluk içinde birliktir.

Belki de varlığın aşkın boyutunu, tarihin kutsal anlamını inkar ederek, bütün bilme türlerini bilimsel bilgiye indirgeyen modern totalitarizm karşısında, din'in bize önerdiği bu çoğulcu temeldeki ahlâkî bakış en büyük bağış olacaktır. Geleceğimiz üzerinde düşünürken, bugünden başlamak üzere zihnimizi yepyeni sıçramalara, entellektüel köklü devrimlere hazırlamalıyız. Çünkü din tarih boyunca, insanın kendi ürettiği ve içine kapanarak çürümeye kapıldığı kültür kozasını yaran devrimci bir rol oynamıştır. Beşeri düzeydeki hiç bir inkılab, insanı daha aşağı mertebelere düşmeye (Esfel-i safilin) düçar ettiğinden 'devrim' sayılamaz. Devrim ahlakidir ve insanı daha üst mertebelere sıçramaya hazırlayan ruhî ve entelektüel formasyondur.

Bir diğer nokta, çokluğa katılıp da birliğe ulaşmayan, hatta birlik fikrini dahi kabul etmeyen epistemeler olabilir. Buna rağmen İslâm bakış açısından, bunların semantik dünyalarına baskı ve şiddet kullanılarak müdahale edilemez. Çünkü sözkonusu durumda onların "bütün amelleri boşa çıkacak" olsa dahi, madem ki "insanların çoğu iman etmeyecek" ve "ihtilafa düşülen konularda son hükmü Allah verecek"; bu durumda onları "kendi körlükleriyle başbaşa bırakmak"tan ve Hakikat'in kendisini somut çıplaklığıyla açığa vuracağı "son günü beklemek"ten başka yapacak bir şey yok. Bundan dolayı her Müslüman Peygamber gibi sadece "tebliğ" etmekle yükümlü "bir hatırlatıcı, fakat zor kullanıcı değildir."

Siyasi ve hukuki müdahale fikrine gerekçe teşkil etmeyen bu anlamdaki tanımlama –ki artık biz buna isimlendirme diyebiliriz– meşrudur. Bu bağlamda İslâm da, diğer çok sayıdaki epistemeyi, geleneği ve dini kendi özel kavramsal çerçevesi içine alarak isimlendirir ve tasnife tâbi tutar.

İşte bizim de burada yapmamız gereken şey, "din-dışı" adı verilen bir alanın mümkün olup olmadığını açıklığa kavuşturmak olacaktır.

İnsanoğlunun tarihinde zihnini "din" ve "din-dışı" şeklinde katego-

rik bir ayrıma tâbi tutması ne dinlerin, ne varlık yapısı itibariyle kökeni birliğe dayanan zihnin tabiatındandır. Ruhsal yetenek ve melekelerimizin kendisinde tezahür ettiği entelektüel bilinç bir sarkaç gibi Nefs-i Natıka ve Nefs-i Hayvaniye arasında gider gelir. Sözkonusu iki nefsi insan ruhunun iki ayrı türevi olan iki boyutu şeklinde de görmek mümkündür. Bu hayatımız boyunca süren gel-gitlerde ağırlık noktasının bir tarafın lehine kayması, bizim tercih ve seçme gücümüz demek olan irade ile ilgili esaslı bir durumdur.

Nefs-i Natıka'nın kendisini doğru, amaca mutabık gerçekleştirmesi halinde ruh da kendi amacına ulaşır. Ruhun amacı özgürlüktür ve bu özgürlük her türlü meşru faaliyetin kendi nihayetine ermesi halidir. Ruhun bu doğru ve meşru hareketinin ya da nihayeti amacı olan özgürlüğünün gerçekleşmesi demek, ilahi tabiatımızın varoluşun evrensel düzenine ve bu düzende saklı duran harmoniye katılarak dünyevi tabiatımızın önüne ve üstüne çıkması demektir. Dünyevi tabiatımız ise daima ve her durumunda buraya, bu dünyaya ait ve burayla, salt dünya ile sınırlı ve bağımlı niceliğiyle Nefs-i Hayvaniye ile öne ve üste çıkmak ister. Niceliğin niteliğe, zahirin batına, mutlakın izafiye baskın çıktığı her durumda sarkaç ilahi tabiatın aleyhine olmak üzere taraf değiştirir.

Bu düşüşün (Hubut) sürdüğü insani durumda Kuvve-i gazabiyye adaletin, Kuvve-i şeheviye iffetin ve Kuvve-i akliye hikmetin denetiminden çıkar; böylelikle insan en vahşi hayvanlardan daha vahşi (Belhum adall) bir yaratığa dönüşür.

Hiç şüphesiz bu her iki Nefs hali şu içinde bulunduğumuz varlık düzeyinde birer gerçektirler; ikisi bir arada bulunmak zorundadırlar. İslâm bakış açısından nutkeden, düşünen ve akleden Nefs'in doğru bir istikamet izleyerek (hidayet üzere) kendi ontolojik kökeni, ana yatağı ruh ile ilişki içinde olması arzulanmakta ve önerilmektedir. Bu ilişkinin kendini tezahür ettirdiği en yüksek düzey kalbimizdir ve kalb sadece hisseden, sezen bir araç (manevi bir meleke) değil, bu anlamda daimi bir hareket ve yönelim içinde olan ruhtan aldığı ışıkla aklı aydınlatan bir nur yatağıdır, ki bundan dolayı hakiki entelektüellik kalbin türevi olan akıl sayesinde mümkün olabilmektedir.

Ontolojik kökeni ilahi bir emir olan ruhun sağladığı imkân ve araçlar, enerji ve hareketle varlık bulan Hayvanî Nefs ise, kendi kaynağından aldığı her şeyi yapısal bir başkalaşıma uğratarak değiştirir ve kendi prizmasından geçirdiği ışığı karanlığa dönüştürerek ruhun üzerine bir örtü gibi atar. İnsan ilahi olmak yanında dünyevi tabiata da sahiptir. Bundan dolayı Hayvanî Nefs olmaksızın ne yaşayabilir ne de ruhunu özgürleştirebilir; bu, Nefs'in ne güçlü eğilimlerle mücehhez olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu yüzden şu denebilir ki, mutlak zuhdün, yani dünyanın ve dünyevi işlerin tamamiyle değersiz telakki edildikleri bir hayat mümkün değildir. Biz buradayız, dünyalıyız ve bize verilmiş bir hayatı yaşamakla yükümlüyüz. Nasıl bizim dünyevi tabiatımız ilahi tabiatımızın bir tezahürü ise, tıpkı bunun gibi dünyevi tabiatımızın daha evrensel boyutlarda ve formlarda bir açılımı olan varlık âleminin maddî ve tabiî fenomenleri de, ilahi amaç ve hikmetin birer tezahürüdür. Çünkü unutmamalı ki, mutlak izafide saklıdır, onda kendisini açığa vurmak ister ve her tezahürün kullandığı dil simgelerle yüklüdür. O halde böyle bir kavramsallaştırmada ruh ve madde iki ayrı paralel veya yalıtılmış kategoriler olmadıklarından, idealizme de materyalizme de yer yoktur.

Şeytan, ilk durumundaki isyanından ve bugüne kadar ki yaptıklarından pişman olsa da, dünya durdukça iman etmeyecektir. Hayatın kendisi mutlak kötü olmadığı gibi, içinde sürdüğü dünya da bizatihi kötü değildir. Dünya onda içkin olan anlamdan ve amaçtan koparıldığı zaman, ontolojik ve ilahi kökeninden kopar. Bu, artık dünyanın aşkın-ilahi, iç-bâtın ve öte-ahiret boyutlarını kaybedip kendinden ibaret sayılması, kısaca bizatihi izafi olanın mutlaklaştırılmasıdır ki, bu hiyerarşik düzeni tersine çevirmek, dolayısıyla dünyevi tabiatı ilahi tabiatın önüne ve üstüne çıkarmaktır.

Akılda tutmamız gereken bir husus var: Varlık âleminde mutlak ve izafi olanın birer izdüşümü olan batın ve zahir boyutlarının olması ve aynı şekilde insanın ontolojik birlik temelinde ilahi ve dünyevi iki tabiata sahip bulunması, varlıkta ve insanda iki ayrı kategorik alan olduğu anlamına gelmez. Çünkü bizim anlatımımıza göre, bu her ikisinden biri diğerinde ya tezahür eder ya da içkin durur. İki alan ise kategorik bir ayrımdır ki, ruh ve beden, metafizik ve fizik biri diğerine paralel görülse bile sonuçta bir

noktada kesişmeleri düşünülemez. Ancak bu kategorik ayrım antik Grekler'den ve Roma'dan beri bilinmektedir ve maalesef kaynağında Tevhid olan Hıristiyanlık, yayılıp tutunmak istediği bu kültürel iklimde pratik/rasyonel çıkış yolları ararken kendini iki alan ayrımına uyarlamayı doğru buldu.

Roma'nın güç, başarı ve zevk düşkünü dünyasında dini tebliğlerine başlayan ilk hıristiyanlar iktidar ve cinselliğin mutlaklaştırıldığını görüp bunlardan kaçınmak istediler. Bu kaçış güvenlik sebepleri gibi faktörlerin de yardımıyla ıssız dağ başlarında inşa edilen manastırlara çekilmeye dönüştü ve manastırların dünyadan kopuk loş duvarları arkasında dünyevi tabiatın tümden mahkum edilmesi şeklinde yerleşik bir dinî telakkinin doğmasına sebep oldu. Ancak baskıların hafiflemesi oranında köy ve kasaba gibi yerleşim merkezlerinde kiliseler kurulmaya başlanınca bu dinin teolojisinde etkisi bugüne kadar sürecek bir tartışmaya yol açtı. Roma'ya bakarak dünyayı iktidar, oburluk ve cinsellikle özdeşleştiren çileci/zahid hıristiyanlar, İsa'ya kendini adayan bir insanın bu kaçışını sürdürmesi gerektiğini savunurlarken, nisbeten güvenli ortamlarda inşa edilen kilise müntesipleri hayata katılmayı, insanlarla ilişkiler içinde olmayı savundular ve bu fikir ayrılığında birinci tarafta yer alanlar ikincilere seküler/dünyevi kişiler adını verdiler.

Şüphesiz sekülerlik adı altında bir fenomenin ortaya çıkmasına yardım eden başka sebepler de vardı ve muhtemelen bunların başında Hz. İsa'nın yeryüzünden çekilmesinden çok sonra kaleme alınan İnciller'de belirgin bir şekilde ruh-beden ayrımının yer almasıdır. Özünde Tevhid fikri yatan bir dinin beşer eliyle bir teolojik çerçeveye oturtulurken kadim Grek ve Roma kültür mirasına kendini uyarlamak düşüncesiyle bu türden kategorik bir ayırımı kabul etmesi, onun ontoloji yanında siyasete ve gündelik hayata bakışını da derin bir ikileme düşürmeye yetecektir. Bunun İncillerdeki en açık ifadesi Tanrı ve Sezar arasında "işlerin (veya hakların)" birbirinden ayrılmasını öğütleyen retoriktir.

Beşinci ve altıncı yüzyıllarda Roma'nın yıkılmasının ardından Avrupa'nın manevi ve bir ölçüde siyasi birliğini sağlamak üzere yepyeni bir misyonla kendini tanımlayan Kilise, bu ayrımı çok daha derin tabakalara indi-

rerek sürdürdü. Kilise İsa'nın bedeni olarak ve Petrus'un mezarı üzerinde kurulmuş olması iddiasına dayanarak kutsal temelde dokunulmaz haklara sahip olduğunu ilan etti. Tanrı'nın kendisinde bedenlendiği İsa'nın Kilise ile kurulan bu ayniyet ilişkisi, onu yöneten din adamları (ruhban) sınıfının da meşruiyet kaynağıydı. Kilise'nin sahip olduğu kutsal dokunulmazlık yönetici sınıfa da geçmişti ve bu dinî sınıfın hiyerarşik düzeni dışında kalan herkes laik veya seküler olarak tanımlandı. Bundan böyle temel ayırım, çileci zahidler ile dünya hayatına katılan dindar rahipler arasında değil, Kilise'yi yöneten din adamları sınıfı ile bu sınıf içinde yer almayan "diğerleri" arasında ortaya çıkan iki farklı kategoriye dönüştü.

Kuşkusuz uzun bir zaman laikler veya seküler kişiler de Kilise'nin tanımladığı imana katılıyor, dogmanın çizdiği çerçevenin dışına çıkmıyorlardı. Ancak artık birbirinden farklılaşmış iki alan da belirginleşmişti. Kilise, ruhun bedene ve Tanrının Sezar'a üstün olduğu iddiasından hareketle, sosyal hayatın tanziminde ve siyasetin belirlenmesinde son söz sahibi olduğunu savunuyordu. Epistemolojik düzeyde de hakikatin kendisi temsilciydi ve onun irrasyonel dogmalarının geçerli olduğu metafizik hakikatler, fizik evrende sözkonusu olan aklın kavrayış alanına indirgenemezdi. Elbette bu, fizik evrenle sınırlı bir akıl(cı) alana da anlaşılabilir bir temel oluşturuyordu ki, Aydınlanma öncesinde Kilise'den kuşkuya düşenler bu türden kendilerine ayrılmış bir alanı referans seçmişlerdi. İşte bu, Kilise ile özdeşleşmiş dinin dışında kalan "din-dışı" alandı.

Kilise'nin epistemolojiden siyasete her alanda otoritesini sürdürdüğü dönemlerde laik ve seküler kişiler bu otoriteyi teyid ediyorlardı; ama kendilerine ayrılmış bir alan olduğunu da biliyorlardı. Zaman zaman krallar veya prensler ile Kilise arasında çekişmeler çıkmıyor değildi, fakat her seferinde Kilise otoritesini teyid ettirerek buna son veriyordu. Bu Tanrı ile Sezar arasında baş gösteren siyasal çekişmenin daha farklı bir kapsama dönüşmesine yol açan ilk büyük gelişme, İspanya ve Sicilya üzerinden tercümeler yoluyla Müslüman dünyadan sağlanan bilgi intikali ile mümkün olmuştur ki, Avrupa üniversitelerinde başgösteren İbn Rüştçülük hareketi, birdenbire kendini irrasyonel zırh altında koruyan iman ile akıl arasında yepyeni bir çatışmanın doğmasına kapı araladı. İbn Rüşdçülüğün akıl ve

din temelindeki argümanlarına Kilise, Hakikat arayışını ve aklın meşruiyetini gayr-ı meşru ilan ederek cevap verdi. Bu oldukça sert bir cevaptı ve fakat sonraları aklın daha da güçlenmesine yarayacaktı.

Buna sosyal ve ekonomik alanda ortaya çıkan burjuvaziyi de eklemeliyiz. Gerek sınıfsal kökeni, gerek iştigal sahası ve yöneldiği amaçlar bakımından burjuvazi tepeden tırnağa laik ve sekülerdi. Laik ve seküler, yani dindışı bir dünyanın yeni ve güçlü sosyal sınıfı. Burjuvazinin bütün talepleri dünyevi idi, kendisine ayrılmış bir alana sahipti ve fakat sosyal ve ekonomik gelişmesinin önünü kesen hukuki ve siyasal engeller vardı. Bu sınıfın önündeki engellerin başında Kilise ile özdeşleşmiş din geliyordu. Dolayısıyla kral, Aydınlanmacı filozoflar ve burjuvazi ile Kilise arasında baş gösteren çatışma, din ile din-dışı iki alan arasındaki çatışma şeklinde ortaya çıktı.

Avrupalılaştırılmış Hıristiyanlığın tarihî tecrübesi üzerinde bu kadar durmamızın sebebi, dinî ve seküler ayrımının Avrupa'nın kadim kültürüne ve bu kültüre göre teolojisini oluşturan Hıristiyanlığa özgü bir durum olduğuna işaret etmek içindir. Bu özgün örnekten evrensel bir kural ve her yerde uygulanacak evrensel bir model elde edilmeyeceği sonucunu çıkartabiliriz. Çünkü bu ayırım evrensel olmadığı gibi, hakiki herhangi bir ontolojik değere de sahip değildir.

Tanrı ve Sezar ayırımı ne ölçüde saymaca ise, din ve sekülerlik de o ölçüde saymacadır. Ontolojik anlamda ruh ve beden, fizik ve metafizik ayırımına da hakikat değeri olan bir temel bulunamaz. Kadim felsefede sözü edilen arketip (A'yan-ı sabite)ler nasıl şeylerin ve suretlerin tezahürlerini mümkün kılan asli özler ise, bedende ruha, fizikte metafiziğe gönderme olan tezahürlerin birer özleri vardır. Bu, paralel veya birbirinden kopuk iki ayrı kategori değil, içiçelik, içkinlik demektir. Dünyayı kendi âlem bağlamında ele aldığımızda bizatihi kendisi bilgiye (ilm) konu, aşkın yaratıcıya gönderme ve Nefesü'r-Rahman'ın bir açılımı olan âlemle birlikte dünya da kutsal ve mutlak bir emrin, bu emri veren benzersiz bir Yaratıcı'nın mülkü; irade, kudret ve tekvininin bir tecellisi olarak anlam değiştirir. Bu bağlamda göklerde Tanrı ve yerde Sezar olamaz: Çünkü bütün varlıkların niteliklerinden münezzeh Allah göklerde de, yerde de ilahtır ve mülk sadece O'nundur.

Bu yönüyle din-dışı bir alan, profan bir dünya sadece tasarlanabilir. Hakikatte ise âlem bütün varlık mertebeleri, fizik objeleri ve tabiî fenomenleri ile sadece bir tezahürdür ve onu tezahür ettiren nurun kaynağından kopardığınızda –ki bunu salt zihinde ve vehmederek yapmak mümkün; mümkün olması âlemin de kendisinin imkân dahilinde mümkün varlık olması dolayısıyladır– o zaman bütün projeksiyonlarınıza rağmen o zulümâta, kaskatı bir maddeye dönüşür ve onu bu kavramsal çerçevede vehmeden zihni karartır, ruhunun üstünü örter. Artık seküler durum diyebileceğimiz bu vetirede nitel nicele dönüşür, ruh bedenden boşaltılır, anlam lafızdan kovulur, basar (göz) basireti bastırır ve gayb müşahededen çekilir. İşte bu, izafi olanın, mutlakın yerine geçmesi durumudur. Eğer iki ve ikiden fazla tanrı düşüncesinden âleme bakılacak olursa, âlem bir olan Allah'ın kudret, ilim ve iradesinin tecelli ettiği, zahir olduğu mahal olmaktan çıkar. Oysa hakiki ve Hakikat olan sadece Allah'tır, varlık âlemi O'nun isim ve sıfatlarında zahirdir ve sufilerin deyimiyle Allah'tan başka her şey hayalî vücud içindedir. Allah'ın isim ve sıfatlarıyla varlıkta zahir olması zatıyla değil –çünkü zat her şeyden münezzehtir, yücedir– hakikati yönüyledir.

Seküler olanın kendisine tekabül ettiği izafilik hakiki vücuda karşılık olamaz; açıktır ki izafi mutlaka bağlı ve bağımlıdır; âlemin ve onun bir parçası olan yeryüzü gezegeninin de durumu böyledir. Mutlak izafiye, izafi mutlaka; varlık yokluğa, yokluk varlığa dönüşemez, yerini alamaz. Hiç olmayacak bir şeye kalkışarak Mao, diyalektik materyalizm ile Konfüçyüsçülük arasında bir senteze gitmek istedi ve bu türden paradoksal bir iddiada bulundu; fakat bu teşebbüs kadim bir geçmişe sahip Çin düşüncesinde hiçbir iz bırakmadan Mao ile birlikte uçtu gitti. Çünkü nihayetinde varlık ona hayat veren kaynağında nurdur, yokluk (adem) ise karanlıktır. Her ne kadar bu ikisi birbirine dönüşemez ise de, biri diğerini örtebilir, gecenin gündüzün ayan beyan görülen şeylerin üstünü örtmesi gibi; bu yönüyle gece bir örtüdür, örtü küfürdür ve küfür karanlık, yani zulümâttır. Allah ise peygamberlere vahyettiği kutsal kitaplar aracılığıyla insanı karanlıklardan nura çıkarmak ister.

Burada bir noktaya geliyoruz: Dil yönünden Hakikat'in kaynağındaki nurun kaynağı olan ziya, Hakikat gibi tektir (müfred), zulümât ise çok-

tur (cemi'). Daima karanlıkları bir nur aydınlatır ve bu Allah'ın nurudur. Çoklukta birlik, tek bir nurun bütün varlıkları aydınlatması, onlara hayat kaynağı teşkil etmesi demektir ki, varlık kendi çokluğunda Bir olandan koparıldığında, çokluğun her bir parçası mutlaklaşır, özerkleşip objektifleşir ve bu şirkin tasarladığı bir evrende namütenahi sayıda fenomenlerin, parçacıkların, alanların her birinin diğeriyle çatışmasına yol açar. Bu tam da postmodernistlerin vehmettikleri kaotik "durum"dur.

Oysa bütün varlıkların, varlık mertebelerinin ve her mertebede bir öze karşılık olan alanların kendi varoluş hikmetleri, içinde yöneldikleri ortak amaçları vardır. İslâm irfanında bu amaca "vech" adı verilir. Vech, yaratılmış varlıkların yaratılışlarında saklı ve onlarda içkin olan mükemmelliğe (kemal) yönelişleridir. Buna göre bir şeyin vechi onun hakikatidir ve Kur'ân'da da belirtildiği gibi her nereye yüzünüzü çevirirseniz çevirin, orada Allah'ın vechi vardır.

Avrupa'nın son derece kendine özgü tarihsel tecrübesinden anlıyoruz ki, sekülerlik kendini dinî kurumsal aygıtı Kilise'de özelleştiren Hıristiyanlığa, laiklik de bu dinin hiyerarşik ruhban sınıfına bakarak tanımladı. Bu tanım iki açıdan yanlıştı: İlki insanoğlunun tarihi boyunca tecrübe ettiği ed-Din'e aykırıydı; diğeri Avrupa Hıristiyanlığına özgü olması dolayısıyla genel geçer bir tanım ve evrensel bir model olamazdı. Sözgelimi bir Müslüman bakış açısından, sekülerlik ve laiklik ne evrende ne zihinde karşılığı olan bir konumlamadır. Müslüman, karşısında kendini tanımlayacağı bir Kilise veya din adamı sınıfı bulmadığından duruşu gereği seküler ve laiktir; ancak bu onun din-dışı bir alanda durduğu anlamına gelmez; çünkü onun alan tasavvurunda Allah varlığın ve hayatın merkezindedir; her şey O'nun hükmüne boyun eğmiştir; her bir durum ve duruş dinîdir; din varlıkta ve hayatın bütün tezahürlerinde içkindir; içkin olanın aşkın olanla irtibatı vardır ve burada olanın bir izdüşümü olan "öte"si sözkonusudur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) deyimiyle "dünya ahiretin tarlası"dır.

Kendi bağlamında iki alandan birinin karşıtı ve dışı olan sekülerlik âlem tasavvuru olmayan bir dünya görüşü, Hakikat arayışı olmayan bir bilgi türü ve gerçekleşmesi mümkün olmayan bir gelecek va'didir. Bu perspektifte parça bütünden koparılmış; sonlu, sonsuz ve sınırsızı gözardı et-

miş; aşkın ve öte'nin inkarı temelinde insan burayla çevrili kapalı bir sistem içine "düşmüş"tür. Bu, kelimenin gerçek anlamında bir kopuştur. Yani düşüşten sonra düşüştür.

Şimdiki durumda artık sekülerlik, özel bir zaman, özel bir mekan ve özel bir toplum formasyonunun çok ötesine geçmiştir. İnsan ile Allah arasındaki ilişkinin tanımlanması konusunda kendine özgü bir cevap veren sekülerliğin bugünkü ideolojisi modernizmdir. Kendisini belirli formlarda ve formasyonlarda açığa vuran bu durum (modernlik) bir bilinç kaymasıdır. İslâm literatüründe kaymaya uğramış bilinç gaflet içindedir. Uçurumun kenarındaki bir tutam ota kanan deve uçuruma yuvarlanır; işte gaflet tam da budur. Dünya kendisine süslü ve çekici kılınan (dünyevileştirilen) insan, varoluşun hikmet ve hakikatini unutup uçuruma yuvarlanma pahasına bir tutam ota kanmakta, kendi hevasının tuzağına düşmektedir. Başka bir ifade ile modernlik bilincin kendi mihverinden kayması halidir ki, biz buna şuur etmeyen şuur, kendi bilincini kaybetmiş benlik, gaflet içinde gurur, tutkuya kapılmış kalbin lehv hali ve kendi hakiki fonksiyonunu görmeyen yani akletmeyen akıl diyebiliriz. Böyle çorak bir dünyada zeka gelişir, fakat kalp ölür.

Çokluğun içinde birliğin kaybolduğu bu anlamdan ve amaçtan yoksun evrende kaymanın sürmesi oranında kopuş noktaları artıyor. Herşeye rağmen dinlerden bahsedebiliyorsak, bu, bilinç düzeyinde henüz radikal bir kopuşun gerçekleşmediğini gösterir. Aksi olsaydı Allah rahmetini tümüyle çeker ve kültürel çevre gibi bilincin yeşerdiği fıtrat da çorak bir araziye dönüşürdü; ama Allah'ın rahmetinden umut kesilmez; çünkü bizler sonlu, sınırlı, bağlı ve bağımlı insan türünün üyeleriyiz. Eğer insan tarihte yaptığı gibi hulus-i kalp ile bir daha Allah'a dönecek olursa, Allah, ölümünden sonra yeryüzüne yağmur yağdırıp onu dirilttiği gibi insanın kalbini de diriltir ve onu doğru yola yöneltir.

İnsan doğar ve ölür; dünyaya yalnız ve çıplak geldiği gibi Allah'ın huzuruna da yalnız ve çıplak (füreda) çıkacaktır. Herşey aslına döner ve bizim de dönüşümüz Allah'adır; çünkü dünya kaymaya uğramış bilincimizde vatan olduysa da (tavattun) bizler O'na aidiz ve bize "Bugün kaçış nereye?" deneceği gün; profan seküler sitede inşa ettiğimiz dünyanın birer

vehim ürünü olduğunu anlayacağız. Oysa burada, yani dünyada da aklı kalbe, parçayı bütüne bağlayıp bu trajik kopuşun önüne geçebiliriz; bu, seküler olanın tam karşıtı dünya hayatını (el-hayatü'd-dünya) reddetmekle değil, "din-dışı sekülerlik"in yüceltti̇ği dünya tutkusunu (hubbu hayatu'd-dünya) aşmak suretiyle kutsala, hayata ve tarihe katılmakla mümkün olabilir. Dünyevi, cismani ve zaruri alan, beşer elinin ürünü olan bir kurum (Kilise) ve sınıf (ruhban)ın kişiliğinde kendini mutlaklaştıran ilahi, ruhani ve fantastik (teolojik) alana karşı varlığını korumak isterken, aynı hataya düştü; mutlaklaştırmaya mutlaklaştırma ile cevap verdi. Varlık hiyerarşisinde karşılığı olmayan bu ikilik temelinde tutku hayatın yerini aldı, dünya sisteme indirgendi; yani insan ile hayatın arası ayrıldı.

Modernlik insanın hayat ile sistem arasına itildiği bir çatışma durumudur. Hayatı dünyaya iade etmek için bilinci sistemden arındırmak (tezkiye) gerekir. Bu da din ile din-dışı ikiliğinin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Hayat daima dinlerin dünyasında yeşerir ve her seferinde kültürel sistemler ona karşı çıkar. İşte modern zamanlarda bir kere daha ipek böceği gibi etrafımıza bir koza ördük ve neredeyse onun içinde ölüme doğru gidiyoruz. Tarihte peygamberler gelip bu kültürümüzle ördüğümüz kozayı dışarıdan yarar, sistemi çatlatır ve bizi hayata döndürürlerdi. Artık peygamber gelmeyeceğine göre dine, ama herhangi, sıradan bir dine değil Son Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ ettiği ed-Din'e dönmemiz gerekir.

Sekülerliğin "din-dışı din"inden ed-Din'e dönüş

Seküler modernliğin din-dışı dünyasının arketiplerini oluşturan bütün ideolojik dayanakları aşınmaya uğradı. Bu, Aydınlanma ile başlayan bir dönemin temel felsefi varsayımlarıyla çökmesi demektir. İnsan zihninin bir inşaı olan sekülerlik –çıkışını hazırlayan dönemin şartlarını anlatırken işaret ettiğimiz gibi– dine karşı veya din düşmanı değildi. Sadece Grek, Roma ve Hıritiyanlığın verili dünyasında iki alandan birine tekabül ediyordu ve uzun yüzyıllar boyu kendini dinle özdeşleştiren Kilise'nin dışındaki bir alanla sınırlı tutuyordu. Kartezyen felsefe, süren bir çatışmayı iki alana ontolojik ve felsefi bir meşruiyet arayarak bir tür legalite içine soktu. Ama daha çıkışında iki alana itilmiş iki farklı yönelim, ister istemez çatışacak ve

biri diğerini yutmak isteyecekti. Nitekim Aydınlanma ile bu oldu ve din-dışı sekülerlik dinî olanı yuttu.

Peki, ama din-dışı sekülerlik modern formuna büründükten sonra salt "din-dışı" alanla yetinmeyi kabul mü etti, yoksa bir dinin bilinen bütün formasyonlarını kendi içine katıp bir süre sonra kendisi de yeni bir din olarak mı ortaya çıktı? Bu gerçekten sorulmaya değer bir sorudur.

Hemen de cevabını vermek mümkün: Bir din, tarihsel tanımında teolojiden hukuka, gündelik hayattan ritüellere, epistemolojiden kozmolojiye kadar hangi alanlarla ilgiliyse, seküler modernlik de bütün bu alanlarla ilgilidir ve fakat sadece varlığa ve hayata müdahil olduğunu kabul etmediği bir Tanrı fikrine karşı çıkmaksızın risaleti ve vahyi inkâr temelinde dinî bir formasyona sahip çıkmaktadır. Bu, aslında tarihte hiç de yabancısı olmadığımız kadim bir dinî telakkinin, kısaca adına deizm diyebileceğimiz bir dinin, diğer bütün dinlere –tanımlama yoluyla– müdahaleye kalkışması; onları zihinden, gündelik hayattan ve toplumsal kurumlardan kovmaya yeltenmesi olayıdır. Şu farkla ki bilinen dinler, neş'et ettikleri kaynak itibariyle, yani aşkın birliğe olan yatkınlıkları dolayısıyla insanı daima kapalı sistemlerden kurtarmaya elverişli iken, seküler modernlik kapalı bir sistem inşa etti ve insanı bunun içine hapsetti. Sekülerlik, kendini karşıtına göre din-dışı tanıttı. Fakat sonra karşıtına benzedi ve bir "din"in sahip olduğu bütün formasyonlara benzemeye başladı. Genel İslâmî anlamında, eğer din, herhangi türden bir düşünme ve yaşama biçimiyse, din-dışı modernlik bu anlamda dinîdir, dinî bir ikame projesidir.

İpek böceği ve çevresine ördüğü koza örneğinin de bize hatırlattığı gibi, insan trajedisinin en esaslı yönü, onun düşüşe olan eğiliminin önüne geçmekte göstereceği zaaftır. İnsan zaten bu dünyaya "düşmüş"tür (hubut); şu halde dünyevi çabalarının asıl hedefi, düşüşü durdurmak ve tekrar ait olduğu yere yükselmek, yani rücu' ile urûc etmektir. "Secde mü'minin miracı"dır.

İnsanın din bağlamında içinde yaşadığı varlık dünyasıyla ilişkileri açısından herhangi türden bir "kapalı sistem"e düşmeden kadim bir handikapı olan "aşma, aşkın olana ulaşma, ona bir yol bulma" sorununa çözüm bulması, onun tarihsel trajedisinden kurtulması konusuyla yakından ilgilidir.

İnsanın önünde biri seküler, diğeri dinî olmak üzere iki türden bir kapalı sistem içine hapsolma tehlikesi var. Bunlardan;

1. Seküler bağlamda buraya, bu mekana bağlı ve bağımlı bir sistemin insanı kapatması. Bu türün en uç örneği Aydınlanmanın öncülleri üzerine inşa edilmiş modernliktir.

2. Ucu açık olmayan, fakat söylem biçimi ve retoriği dinî olan metafizik sistemdir. Metafizik çerçevede iki kapalı sistemden sözedilebilir: Biri Tanrı'nın varlığını kabul edip nübüvveti reddeden metafizik; diğeri, ucu tek Tanrı fikrine açılmayan Kilise metafiziği. Kilise metafiziği muğlak bir çerçevede Tevhidçi olmadığından ve sınırları (hudut) çizilmiş bir Şeriat anlayışı dışında geliştiğinden kadim Yunan metafiziğine ve yerel pagan inanç ve telakkilere açık olmuş, bu metafizik ve inanç biçimlerini kendisiyle kritik edip tasfiye edememiştir.

Bu yönüyle Kilise din telakkisi, başlangıçta Şeriata vurgusu olan Doğu Hıristiyanlığının Batılılaştırılması demek olan sekülerleşmeye daima açık olmuştur.

Otantik ve bozulmamış bir Kitap'tan ne'şet etmeyen; bir Şeriat sayesinde korunup test edilmeyen bir dinin ve bu bir ucu Tanrı'dan çok farklı metafiziklere açık olan böyle bir dine dayalı bilginin;

a. İnsanın ruhi tecrübesinin bir parçası olması,

b. Bilgi konusunda süje-obje ikiliğini ortadan kaldırması ve,

c. İnsanı ucu Tanrı'ya, dolayısıyla aşkın hakikate açık bilgi ve kurtuluşa götürmesi mümkün değildir.

Oysa ister tarihteki örneklerinden, ister Aydınlanma ile yaşadığımız ve insanın binlerce senedir süren geçmişinde ancak bir parantez olan modern zamanların tecrübesinden şunu anlıyoruz ki, insanın seküler veya metafizik temeldeki kapalı sistemi aşma, yani ayakları arzda müteal olana ulaşma ve onunla temasa geçme imkânı, ruhi tecrübesinin doğruladığı, onunla örtüşen vahy ile mümkündür. Burada vahy'i iki anlamda ele almak gerekir:

1. Amacı yönlendirme (hidayet) olan bilgilendirici vahy. Bu imana konu olan bilgi türüdür ki, bir yönüyle insan doğasının saf özünün kökleriyle buluşur ve bundan dolayı emn ve emniyet sağlar. İmana konu olan bilgilendirici vahyi,

a. Haber verici (Gayb'tan, geçmiş ve gelecekten verilen bilgi)

b. Açıklayıcı (Örnek, yorum ve ayrıntılara dayalı bilgi) olmak üzere iki kısma ayırabiliriz.

2. Amacı objeler dünyasında diğer insanlar ve canlılarla barış (silm) içinde yaşamayı mümkün kılan davranışlar bütünü (salih amel) diyebiliriz. Bu da;

a. Emredici ve Nehyedici olmak üzere iki kategoride tezahür eder ve iki boyutu (dünyevi ve uhrevi) içerir. Emr'in konusu bütün dinler, akıllar ve fıtratlar için ortak iyi, doğru ve güzel olan Ma'ruf; nehy'in konusu yine bütün dinler, akıllar ve fıtratlar için ortak kötü, yanlış ve çirkin olandır. Bu tanımdaki Ma'ruf ve Münker'in derin izlerini insani kültürün çeşitli düzeylerinde bulmamız mümkündür.

Bundan, hidayeti hedefleyen bir imanın Şeriat olmaksızın bir yandan kişiliği şizofrenleştireceği, kişiliği parçalayacağı (ruh-beden, metafizik-fizik, kilise-devlet), öte yandan başka bilgi, ahlâk ve davranış formlarına açık olacağı, dolayısıyla insanın bir kapalı sisteme düşme tehlikesinin hep olacağı sonucu çıkar. Ancak belirtmek gerekir ki, Şeriat herkese empoze edilecek bir formasyon değildir.

Bu aşamada kendimize şu sualleri sorabiliriz: İnsan bir yol göstericinin (hadi) yardımı olmaksızın içine düştüğü bu trajediden kurtulabilir mi? Şu durumda hangi türden bir bilgiye muhtacız? Her yeni "gelişme"-de katlanarak artan evrensel ölçeklerdeki sorunlarımız daha çok "gelişme, büyüme ve üretim"le, ya da daha profesyonel siyaset ya da hikmetten ve tefekkürden yoksun ve bir kablo yığınından başka bir şey olmayan bilgisayarlara dökülmüş "bilgi toplumunun bilgisi"yle aşılabilir mi?

Nicel dünyanın tekasürü –araçların ve ayrıntıların bilgisini– konu alan bilgi birikimi hiç kuşkusuz tarihte benzersiz bir örnek teşkil eder. Ancak buna rağmen bilimsel yöntemlerle elde ettiğimiz bu bilgi, ne iç huzuru veriyor ne de süren çatışmaları sona erdiriyor.

Doğru ve yanlış, güzel ve çirkin, yararlı ve zararlı şeylerin ne olduğu konusunda hiçbir fikir vermeyen bugünkü bilgi birikimimiz, bize sadece neyin verimli veya verimsiz, kârlı veya kârsız olduğunun bilgisini öğretmeyi bilgi edinme faaliyetimizin tek ve mutlaklaştırılmış amacı şeklinde sunuyor. Bu şeylerin doğasını niceleştiren, ahlâkî ve entellektüel derinliği

sığılaştıran, manevi hayatımızı ve sorumluluk bilincimizi körelten tutum, kültür yanında insanın da ölümünü hazırlamaktadır.

Zaten kültür, maddi, sayısal ve biriktiricidir. Enfûs'u ve afak'ı konu alan irfan'da ise deruní, aşkın ve entellektüel boyut var. Kültür, seküler toplumların ulus-devletlerine aittir; irfan, varlığın ve dünyanın kendisinde tezahür ettiği din'e ve ümmet'e aittir. Kendini nicel (kantitatif) dünyanın bilgisiyle sınırlı tutan kültür, maddenin ve maddi olanın ötesine geçemez. Madde ise varlık sıralamasında bizden sonra ve aşağı, bizim yararımıza (teshîr) verilmiştir. Modern tanımında zihin, bütün enerji ve dikkatini şeylerin dünyasına, maddede yoğunlaşmış görüntülere çevirdiğinden, onun ürettiği kültür de maddileşmiş, iç boyutunu kaybetmiştir. Bu özelliğiyle kültür sisteme, din hayata davet eder. Şimdiki durumda insan kültür kozasını yarıp hayata dönmek için dinin, ed-Din'in çağrısına kulak vermelidir: "Allah ve Resulü size hayat verecek şeylere çağırdıklarında (bu çağrıya) icabet edin." (Enfal, 8/24)

Singapurlu Bilahari Kausikan'ın yerinde deyimiyle, modern dünya, görüşümüzün temelini oluşturan bir seküler materyalizmdir ve bu, denenmeye değer bulunduğu zamanlarda batılı insana, bireyci, hükmetme arzusu ve tüketme felsefesi aşılayacak büyük bir enerji verdi. Fakat bu enerjinin dönüştürdüğü evrende insan kendini tanıyamaz halde durmaksızın araçlar geliştiriyor ve istif ediyor.

Daha yoğun ve yüksek düzeyde tüketim idealinin hayatın manevi erdem ve ahlâkî mutlulukla tamamlanan kalitesini düşürdüğünü söylemek mümkün. Daha iyi bir hayat daha çok tüketim değildir. Bu olsa olsa kör bir hırs ve doyumsuz bir aç gözlülüğü körükler. Bu da sadece ruhlarımızı güçsüz kılar. Evrene yönelttiğimiz makina projeksiyonu, bizim ruhsal ve toplumsal hayatımızın işleyişini de belirli kural ve mekanik yasalara göre işleyen bir makina düzenine dönüştürdü.

Modern insan üretiyor; yiyiyor, içiyor, dışkı atıyor ve çiftleşiyor; başka bir şeye de aldırış etmiyor. Peki, va'dedilen yeryüzü cenneti bu mu? Eğer cennet buysa, bu insanın kaybettiği ve aradığı cennet değil, insan-altı yaratıkların; görmeyen ve işitmeyen, kalpleri de düşünmeyen organizmaların sahte cenneti ya da cehennemidir.

Seküler modernliğin dünyasında insan gerçekten önemsizdir. O zaten önemini, dünyayı evrenin merkezi olmaktan çıkardığında, Kopernik devrimiyle kaybetmişti. İnsana yeniden önemini kazandıracak şey, bilincinde başlayacak köklü bir hareket, bir dönüşümden başkası değildir. İnsan sıradan ve evrim sonucu bugüne gelmiş bir yaratık değil, Eşref-i Mahlukât'tır.

Bu tamamen ed-Din'e ait bakış açısı, insanın kendi zihninde laikleştirdiği evrenin tekrar onunla birlikte ilahi ve kutsal hakiki referansa dayandırılmasını sağlayacaktır. Epistemolojik kopuş aracılığıyla insan doğayı laikleştirdi, onu otonomlaştırdı ve onun üzerinde sömürüye ve tahripkârlığa dayalı bir egemenlik mücadelesine girişti.

İnsanın dikkatini yine kendi üzerine çekerken, kalbinin türevi olan akla güven tazelemek gerekir. Bu konuda Kant'ın Hakikat ve bilgisinin akıl aracılığıyla bilinemeyeceği ve aklın kavrayış düzeyine giren kanıtlarla desteklenemeyeceği yolundaki görüşü Kilise dogmatizmi için doğru olsa bile, aklı ilahi nurun kalbte yansıması şeklinde gören İslâm için doğru değildir. Kant bu tanımla, bilinci rasyonel aklın bilebileceği alandan, aşkın değer ve hakikatlerden arındırdı. İşte bu epistemolojik kopuşu tamamlayan son darbeydi. Bu kopuşun gerçekleşmesinden sonradır ki, rasyonel akıl ile dinlere, hayata ve insanın bilincine müdahale edildi; bu kendi bağlamında yeni bir dini ikame hareketidir. Çünkü tarihte dinler insandan neyi istemişlerse, seküler modernlik de aynı şeyleri ve daha fazlasını istemekte, hatta yaptırmak için zora başvurmaktadır.

Tarihte ilk defa modernite bir gelecek tasarımı sundu, tanımlama yoluyla planladı ve müdahale alanını şimdiki zamandan yaşanmamış zamanlara taşıdı. Bu, geleceğin de ipotek altına alınması teşebbüsüdür.

Dinler ise gelecek tasarlamaz; varlıkta şimdi yaşayan insanın yaşantılarını yoğunlaştırır. İslâm tasavvufunda geçmiş ve gelecekten de önemli olan şimdiki zaman, yani an-ı vâhid'tir. Ahiret'e bu dünyada (önden) yaptıklarımızla hazırlığa başlar ve yolculuğa koyuluruz. Bir sufi kendini zamanın çocuğu görür. Bazı kıt akıllıların zannettiği gibi, "zamanın çocuğu" olmak, "zamane çocuğu" olmak demek değildir. Hayatın bilincinde olan insan yoğun olarak yaşadığı zamanda varlığın ilkesiyle bütünleşir, batınla irtibat kurar, ahirete bu dünyada hazırlanır ve Allah ile daimi ilişki halinde yaşar.

Din-dışı sekülerlik yalancı bir vaadtir; çünkü gelecekte dünyada bir yeryüzü cennetinin kurulacağını öne sürer. Ed-Din olan İslâm ise, aşkın, bâtın ve öte olanı dünyaya katar, hayatı kendi kutsallığında yaşanması gereken bir emanet olarak görür.

Yine ed-Din tanımlamaz; verili tanımları kabul eder ve herkesi hayırlarda yarışa çağırır; çünkü ihtilaf edilen bütün konularda son hükmü ahirette Allah verecektir.

Tanımlamak, tanımlama yoluyla şimdiki zamana ve tasarımlarla geleceğe müdahale etmeye kalkışmak modern insanın tanrılaştırılmış misyonlara kalkışması teşebbüsüdür. Tarihteki örneklerden biliyoruz ki, insan bu türden teşebbüslere giriştiği her seferinde yalnız kalmıştır. Kendini Allah ile yarıştıran insan, buraya nereden ve niçin geldiğini, buradan ve bundan sonra nereye gideceğini bilmiyor; her şeyi kendi başına ve kendi gücüyle elde etmek, bulmak ve inşa etmek zorunda kalıyor. İşte bu, insanın Allah tarafından terkedilmesi, yapayalnız bırakılmasıdır. Ama hakikat şu ki, Allah'a rağmen yaşanamaz ve her seferinde olduğu gibi bugün de Allah'a dönmek gerekmektedir. İşte dosdoğru din (ed-Dinu'l-Kayyim) budur.

MODERNİTE'NİN SEKÜLER SİTESİ'NDE KUTSALA, TARİHE VE HAYATA DÖNÜŞ



Müphem zamanların anlamlı soruları

Şu içinden geçmekte olduğumuz zamanın kendine özgü tanımını nasıl yapabiliriz? Zamanın "modern" tanımı tabiatına uygun mu? Kendi türünün tek örneği olan modernite, niçin insanoğlunu ucunda kaos, korku, kaygı ve tedirginlik görünen yaygın bir belirsizliğin içine itti? Her gün ve her durumda yeni türevleriyle karşılaştığımız küresel ölçeklerdeki kriz, moderniteyi ömrünün sonuna mı getirdi? Yeryüzünün kaynaklarını tüketirken kirleten (kendi kapalı sisteminin kısır döngüsü içinde üretirken tüketen, tüketirken kirleten ve tahrip eden) modernite, insanın temel felsefi varsayımlarını, kültürünü ve iç enerjisini de mi tüketti? Eğer felsefe ve "kültür", hikmet ve irfan ölecek olursa insan da ölmez mi? Henüz dünyada iken ruhun ölümü, ruhun cesetten çekilmesiyle vuku bulan ölümden daha trajik değil mi?

Postmodern yazarlar, çoktan gelecek zaman tasarımı üzerinde yazılar yazmaya başladılar bile. Bu yazarları yakından ilgilendiren konuların başında, "din"in ilk sırayı almış olması ilginç olsa gerek. Modernizmin mutlaklaştırıcı perspektifini bilenler için bu birkaç açıdan önemli. Postmodern yazarlar dinin bir durum olduğunu söylemeye çalışıyorlar; oysa din yeni durumda yeni bir duruştur: Muhalif ve karşı bir duruş. Zaten bu duruş, Din'den başkasına ait olamaz ki!..

Postmodernistler, içine girdiğimiz yeni yüzyılda "dinî muhayyile"nin nasıl olacağını veya hangi koordinatlara bağlı şekilleneceğini kestirmeye ça-

lışıyorlar. Ruhsuz yaşanmış bir zamanın ötesinden, ruhunu şeytana satmış ve parçalanmış insana aşkın ve kutsal bir kaynaktan ürperti verici sesler geliyor. Bu ruhsal ve zihinsel sıçramalar yapmamızı gerektiren durumda, ya dağılmış unsurları bir araya getirmek, yani kopmuş parçaları bütüne bağlamak suretiyle yeni bir anlam dünyasında dirileceğiz veya dağılmış ve kopmuş her bir parçayı daha alt, küçük ve özerk parçalara bölüp trajedinin sonunu hep birlikte yaşayacağız. Hep birlikte; çünkü eğer toplu bir trajedi –ben buna "azab" demekten yanayım– yaşayacaksak, içimizdeki iyi ve güzel (salih) insanlar da –hiç değilse dünyevi planda– bunun dışında kalamayacaktır (Enfal, 8/25). Medya, bilim ve siyasetin yalancı evreninde her bir şey diğeriyle ilintili bir fonksiyon içinde görünüyorsa da, gerçekte her bir şey bir diğerinden saydam duvarlarla yalıtılmış, ayrı düşmüş. Sanki varlık, genel eğilime hükmeden zihin gibi kilitlenmiştir. Bütünlük duygusunu kaybetmiş insan, dağılan hir bir parçasını neyle teşhis edip yerli yerine koyacak?

Kimilerine göre, modernitenin kendinde tezahür ettiği bu "son çağdaş yüzyıl", eğer anlam, amaç, algı biçimi ve vizyon farkıyla yerini yeni bir yüzyıla bırakacaksa ve bu yeni "post" durumda "dini muhayyile" yepyeni bir anlam dünyası inşa edecekse, demek oluyor ki ortada artık bugünkü düşünme, algılama, duyma ve davranma biçimlerimizi "kökten" değiştirecek ciddi bir durum var. Postmodernizm, içimizi yatıştıran, ferahlatan mesajlar sunmuyor, belki daha kötüsü bizi "eski çağların çok tanrıcılığına", politeizmin kaos ve kargaşa dünyasına davet ediyor.

Bazıları ne İslâm'ın ne postmodernizmin farkında olmaksızın, İslâm bakış açısından bizim modernizme yönelttiğimiz eleştirileri "postmodern İslâm" diye nitelendirmek istiyorlar. Eğer bunlar, İslâm irfan geleneğinin büyük üstadlarını yeterince tanıyabilme bahtına sahip olabilselerdi, bu büyük ariflerin bütün himmetlerini, özlemlerini Tevhid sebebiyle tek bir özlem haline getirdiklerini anlamış olurlardı; çünkü ariflerin bağlandıkları Varlık, çok değil Tek'tir. İbn Arabi'nin deyimiyle, bu arifler çokluktan kaçarlar ve sadece çokluğun birliğini (tevhidü'l-kesre) ya da Birlik (Tevhid)'i ararlar. Ariflerin kaçtığı çokluktur (tekasür), yönsüz ve rehbersiz çokluk içinde şaşırıp kalmaktır, çokluğun birliği değildir.

Modern dünya sistematik ve emredici yollarla bize çokluğun labiren-

tinde iki yüz senedir vakit tükettiriyor; ama şimdi tükettiği zaman gibi kendisi de tükeniyor.

Bir durumdan çıkıp başka bir duruma geçiyoruz.

Ancak şu bir gerçek ki, modernite, yerine göre sahip olduğu rafine baskıcı ve totaliter, yerine göre büyüleyici ve kışkırtıcı araçlarla, sahici entelektüel sezgisi ve geleceğe ilişkin vizyon yeteneği olmayan orta zeka aydınları ve geniş kitleleri etkilemekte devam ediyor. Belki de onun gerçek (reel) başarısı, bilim ordusunun o her şeyden emin ve inanmış tekil varlıklarını uzmanlık adı altında "meslek körlüğü"ne mahkum etmesi ile bu sayede üniversiteleri ve topyekun süreçleriyle eğitim kurumlarını bütüncül bir bilgiye ulaşmaktan alıkoymasıdır. Modern dünyada bilgi güçtür ve bilgiyi küçük parçalara (yani dallara, uzmanlık alanlarına ve branşlara) bölebildiğiniz oranda toplam gücü siyasal iktidara ve onun aygıtı modern devletin hizmetine sunmuş oluyorsunuz. Bu bağlamda, aydınlara kala kala yazılı, sözlü ve görüntülü medyayı tüketerek aydın rolünü oynamak, merkezî iktidarın acentalığını yapmak kalır. Aydın, onu vareden tarihsel kategorisi Aydınlanma gibi "tarihin sonu"nda kendisine verilmiş rolünü oynuyor.

Bundan olacak ki, bütün toplumsal kesimleri uyandırmak bir ölçüde kolay olsa bile, standartlara uygun iş gören bilim adamlarını ve zihinsel melekeleri formatlanmış aydınları modernliğin "derin dogmatik uykusundan uyandırmak" pek kolay görünmemektedir.

Hele bu taşeronlar ordusunun dini her türlü ve külliyen ihtimal hesaplarının dışında tutma gibi kronik bir sorunları var ki, bundan dolayı geleceğin devrimci tasarımında dinî muhayyilenin oynayabileceği herhangi bir rolü kabul edecekleri hiç beklenemez. Onlar, "ölümünden sonra tekrar dirilen yeryüzü"nde (Rum, 30/50), müntesibi kalmamış bir dinin çağını şaşırmış rahipleri gibidirler.

Tam da bu noktada temel tercihleri modernitenin içinde kalmak ve din'e dışarıdan bakmak olan bazı sosyal bilimcilerin benim "mitolojik bir geçmişten ütopik bir geleceğe" yöneldiğimi düşünmeye ve hemen bu yapıştıkları kavramsal modele uygun bir argüman bulmanın engin heyecanıyla not almaya başladıklarını görür gibiyim. Ama yine de bir kum yığını üzerinde kurdukları –ve aslında maketini Washington, Londra, Frankfurt,

Paris vb. merkezlerden kopya ettikleri– bu yapıya çok güvenmemelerini salık veririm. Çünkü kutlu bir denizin dibinden gelen bir dalga bu kum maketini kolayca önüne katıp yıkabilir. Bu da pek aceleci davrandığı anlaşılan Fukuyama'nın dediği "tarihin sonu" olmaz, Çinliler'in Ying ve Yang ya da bizlerin med ve cezir dediğimiz bir durumdan bir başka duruma geçişimiz olur. Tarih, helezonik zamanlarda bizim durumdan duruma geçişimizin sürekliliğidir.

Din hiçbir zaman geçmiş değildir; kutsal referansları da tarih içinde bir defaya mahsus olmak üzere tecelli etmez. Dinin aşkın referansları ve onu tebliğ eden peygamberin geliştirdiği formlar, yeniden tanımladığı objeler dünyası ve tarihe müdahil olduğu zaman, –nübüvvetle sınırlı olmak üzere– tarih-üstüdür. İşte insan, referansları ve nübüvvet temelindeki tezahür şekilleriyle aşkın ve tarih-üstü olanı, kendi tarihine müdahil kılar, objeler dünyasını yeniden tanımlar ve kendine özgü formlar geliştirir. Denebilir ki, insanın dinle geliştirdiği ilişki biçimi ve çabaları, paradoksal olarak ne dinin aynıdır, ne gayrıdır; ama hem aynıdır, hem gayrıdır.

Bu anlamda modern olan türedi (bid'at) olandır, ne kutsalın kendisine dayanır ne de kutsala dayalı süren sahih geleneğe. Modernitenin başından beri hem kutsala ve hem geleneğe red fikriyle kendini tanımlamasının böyle bir nedeni var. Bu da gösteriyor ki, kendi "dünya görüşü"nde yani seküler tasarımında, dünya üstü (ilahî) ve dünya ötesi (uhrevî) bir ilke, irade ve amacın tecellisi olan din'e belirleyici hiçbir rol tanımayan ve hükmünü icra ettiği modern zamanlarda dine karşı, duruma göre aldırışsız, duruma göre acımasız radikal tutumlar takınan modernite ile din, hiyerarşilerinin hiçbir mertebesinde hiçbir örtüşme noktası bulunmayan iki karşıt kutupturlar. Bundan dolayı bu iki kutup örtüşemez (zıddani lâ yectemiâni) ve fakat biri diğerine karşı sürgit mücadele ederek varlığını devam ettirir. Sözkonusu mücadele kimi zaman uyum (teslimiyet), kimi zaman dönüştürerek aşma ile sonuçlanır. Bu anlamda ne modernite din'i, ne din modernite'yi tümüyle öldürüp yok edebilir. Modernite'nin böyle bir niyeti varsa bile –ki elbette vardır– din'in böyle bir niyet ve amacı yoktur. Çünkü eğer modernite, Şeytan'ın Allah'ı taklid etmesi çabası ise, Allah, kıyamete kadar Şeytan'a süre tanımıştır, Şeytan iman etmeyecektir.

Modernitenin ideolojisi olan modernizm, dini tümden yok edemedi; ancak bir süre onun müntesiplerini düşünme ve yaşama biçimlerinde bitkisel bir hayata sürükleme başarısını gösterdi. Bu, İslâm dünyası dışında kalan dünya için özellikle doğrudur. İslâm dünyasında ise, din hep moderniteye karşı savaştı ve fakat sıcak cephelerde kazandığı savaşları resmî toplumu ve önderliği ele geçiren elitlerin masasında kaybetti.

Genelde dünya ve özelde İslâm dünyası ölçeğinde derin sarsıntılar geçirdiği kısmen anlaşılmaya başlanan modernitenin, şimdi kendisine en güçlü saldırıları yönelten İslâm'a karşı geliştirdiği kontra-saldırılarından biri, Hıristiyanlık ve Musevilik üzerinde denenip olumlu netice aldığı "sekülerleştirilmiş din" tanımını öne çıkarmaktır. Buna "İslâm'ın protestanlaştırılması" girişimi adını verebiliriz.

Geçmişte nasıl sıcak cephelerde savaşı kazanan Müslüman toplumlar "onlardan görünen ve dillerini konuşan" elitler eliyle ve maliyeti hayli yüksek acılı deneylerden geçtikten sonra bunun farkına vardılarsa, şimdi de modernitenin anlam ve amaçlarını İslâm'ın içine taşımak ve ona dinî bir meşruiyet kazandırmak isteyen yeni elitler eliyle aynı tuzağa düşürülmek isteniyorlar. Bu yeni ajanlar da "Müslümanların milletindendirler ve onlarla aynı dili konuşuyorlar." Modernite'nin İslâmîleştirilebileceğini öne sürenlerin yapmak istedikleri şey, dışarıdaki düşman adına kaleyi içten fethetme çabasıdır.

Bugün kendine özgü formlarıyla modernite ile din arasında sürmekte olan savaşın kadîm bir geçmişi var. Türedi olan yeni ve özgün formdur ve Aydınlanma'dan bu yana modernite olarak kendini sunmaktadır. Eğer, insanoğlunun kadîm tarihinde din, gerçek düşmanını modern zamanlarda bulmuş olsaydı, bu onun sebeb-i hikmetine ve tarihteki evrensel anlamına aykırı düşerdi. Unutmamalı ki, nübüvvet zincirinin son halkası olan Hz. Muhammed (s.a.s.), modernitenin teşekkül ettiği zamanlardan 11 yüzyıl önce son ilahi tebliği yaptı.

Burada "modernite" adını verdiğimiz ve aslında son üç yüzyıllık tarihsel tecrübenin felsefi ideolojisi durumundaki tezahürün bir form olduğu konusuna yakından bakmalı. S. Hüseyin Nasr, modernitenin insanlık tarihinden bir sapma olduğunu söylüyor. Bu etkili bir tanımlama olmakla

birlikte, ihtiyatla karşılanmaya muhtaç. Çünkü formlarda farklılıklar varsa bile, özünde insanoğlunun tutum alışlarında kesin ve radikal sapmalar yoktur. Şeytan, insana türlü türlü kılıklarla yaklaşır, çeşitli yol ve yöntemler geliştirir.

Bu anlamıyla modernite, bir kavram, bir tanımlama ve temel varsayımları bir diğerine gönderme olan bir projedir. Ama özünde nedir? Evrensel, ontolojik ve insanın iç derinliklerinde karşılığı olan kökleri var mıdır?

Zamana isim koymak: Kopuşa uğrayan insanın fetret dönemi

Eğer yukarıdaki tanımımız doğruysa, modernitenin kendini içinde ifade ettiği total(iter) ve monolitik formun ötesine uzanmamız, temeldeki sorunun ne olduğunu anlamak için gerekli bir çaba olur.

İnsan, çevresini saran sayısız sembol ve anlam bütününün birer gönderme olduğu bir evrende Allah ile ilişkisini yeniden kurmak ve ait olduğu Yurd'a güvenilir yolları izleyerek dönmek üzere bu dünyada bulunuyor. Zaten burada olmak, burada yaşıyor olmak bizatihi bir kopuştur. Her kopuş bir gurbet (hali), bir yabancılaşmadır.

Bundan önceki durumumuzda bütünün bir parçasıydık. İlahi ilke her şeyde tecelli ettiği gibi bizde de tecelli ediyordu. Ne için olduğunu bilmediğimiz bir niyetle ete kemiğe büründük ve böylece ontolojik bir tabiatımız teşekkül etti. Ama yine de her şeyle birlikte ilahi olanı tecelli ettirirken, bütünle ilişkimizi sürdürürken, her şeyden ve diğerlerinden farklı olduğumuzun bilincine vardık. Yasak meyveden yedik, Fethullah Hoca'nın tefsiriyle kota konmuş bir zamanda ve yerde istisnai bir yasağı çiğnedik ve buraya düştük.

Düştüğümüz yer, ontolojik tabiatımıza en yakın/yakınlaştırılmış ve varlık mertebeleri arasındaki hiyerarşide en aşağı (denî) alan oldu. İşte bu alan bizim kopuş yurdumuz olan dünyadır. Dünyevi tabiatımız, bizi aslımızdan, ilahî, bütünsel ve uhrevî olana bağlı özümüzden çekip kendisine bağlamaya çalıştığı alandır. Özümüzün kendisinden neş'et ettiği kaynak mutlak, ancak aynı özün kendisinde içkin olduğu alan izafîdir.

Biz dünyalıyız ve bizim dünyevi tabiatımızın bir gerçekliği var. Sonlu,

sınırlı, bağlı ve bağımlı, yani (faniler olarak) ölümlüyüz. Ne var ki, evrenin objeler dünyasında nasıl her bir varlık mertebesi ve fenomen, kendinde içkin (mündemiç) olan ilahi bir niyet ve amacı tecelli ettiriyorsa, bizde de dünyevi tabiatımızda içkin ilahi bir öz var. Üstelik, varlık âleminde toplanmış ve tecelli etmeyi bekler. Bundan dolayıdır ki, hem varlık (gökler ve yerler) bizim yararımıza sunulmuş (musahhardırlar) ve hem de onlardan üstün bir konumda tutulmuşuz. Bizler, kainatın küçük nümunesi bireysel kainat, varlığın özü Zübde-i Alem ve Eşref-i Mahlukât'ız ki her birimiz yeryüzünde birer Halife'yiz.

İnsan Allah'a rağmen ve O'nsuz yaşayamaz. Modernite insanın Allah'a rağmen ve mezarın ötesinde hiçbir şeyin olmadığı, tek gerçekliğin bu dünyanın obje, bilgi ve pratikleriyle sınırlı olduğunu varsayarak kopuşa yol açtı. Kopuşu iki alanda gerçekleştirdi.

a. İnsanı Allah'tan, yani hayatın iç anlamını ve kutsal düzenini bütün varlığın kendisiyle bağlandığı Üst Bir İlkesi'nden koparmak

b. Dünyayı varlık dünyasından, yani bütünden koparmak.

Modern paradigmayı inşa eden hümanizm, rasyonalizm, bireycilik, pozitivizm, evrensel akıl, ilerleme vb. parametreler, kısaca hümanizm ve Aydınlanma bu iki alandaki kopuşa yöneldiler ve batı'da trajik bir kopuşu gerçekleştirdiler.

İslâm dünyasında ise modernitenin kopuştan çok, yaygın bir "fetret dönemi"ne yol açtığını söylemek daha uygun olur. Fetret basit anlamıyla bir 'ara zaman'dır. Her fetret devri, tarihte açılmış ve fakat eninde sonunda kapanacak bir parantezdir. Bu açıdan bakıldığında, batı'da ve İslâm irfan havzasında moderniteye ilişkin algı biçimlerinde önemli farkların olduğu görülebilir. Bizler hâlâ radikal ve bir daha dönmemek üzere trajik bir kopuşa uğramış sayılmayız.

Onlar, hikmeti unuttu, bizler kaybettik. Unutulan bilinçten çekilir, kaybedilen ise aranır. Bu yüzden zihnimizi müşevveş duruma düşüren bir fetret dönemini yaşıyoruz. Bu zihn-i müşevveş durum, gündelik hayattan siyasete, bilimden hukuka, iktisattan psikolojik ve ahlâkî tepki biçimlerine kadar her alanda yansımaktadır. Bizim "şaşırmış bir durumda iken (bize) yol gösterecek" (Duha, 93/7) bir kılavuza ihtiyacımız var.

Sorun büyük ölçüde son üç yüz yıllık tarihimizde karşılaştığımız güçlüklerden kaynaklanıyor. Üretilen çözümler veya önerilen modeller de bu yakın tarihimizde yaşanan tecrübe ile ciddi olarak ilgilidir. Ve bu yüzden sözkonusu tarihî kesit, özellikle 1839 Tanzimat Fermanı'yla başlayan zaman sadece bir fetret dönemidir.

Felah'tan refah'a düşüş projesi: Protestanlaştırılmış İslâm

Avrupa ile sürekli savaş halinde olan Osmanlı Devleti, askerî alanda üstüste birkaç yenilgiye uğradıktan sonra sonunda modern dünyanın farkına vardı. Uzun zaman geçmeden Avrupa'ya büyük güç sağlayan askerî zaferlerin, ekonomik ve teknolojik bir arkaplandan beslendiklerini tespit etti. Bu askerî gücün arkasında ekonomik servet, bu servetin üretimini gerçekleştiren dev bir teknoloji ve bu teknolojiyi mümkün kılan farklı türden bir bilgi, bilimsel yöntemle elde edilen bilimsel bilgi olduğunu gördü.

Devlet (Osmanlı Sarayı), sondan başlamak üzere bu gücü ele geçirmek amacıyla askerî okullar, siyasi ve idari reformlar, hukuk ve iktisat alanında yeni düzenlemelere girişmek zorunda kaldığına karar verdiğinde, sonraları adına "batılılaşma" denecek genel kapsamdaki bütün reformlara bile, hâlâ birer savunma aracı gözüyle bakıyordu.

Modernleşme projesinin Batı karşısında bir savunma aracı olmaktan çıkarılıp bir varoluş amacına dönüşmesinin tarihi Meşrutiyet'le başlar, Cumhuriyet'in ilanı ile tamamlanır. Bu yeni dönemin meşruiyeti, devleti Avrupa'ya karşı savunmak için köklü reformlar yapmak değil, "muasır medeniyet seviyesine" çıkarmak için batılılaşmaktır. Batılılaşmak bir taklid formu içinde ele alındı, çünkü mağlup galibin gücüne hayranlık duymaya başlamıştı. Taklit takdirdir.

Bu yeni projenin, mantıkî sonuçları itibariyle mutlak gerçekliğin tekil tanımı olan pozitivizme ve bilime, doğruyu yukarıdan emreden Aydınlanma'ya ve bütün zenginlikleri ve farklılığı tek boyuta indirgeyen ulus (milli) devlete dayanması gerekecekti. Cumhuriyetin kuruluşu kendi içinde öncü bir modeldi, ancak bütün İslâm dünyası eş zamanlı olmasa bile tedricen aynı sürece girdi.

İçten batı'ya hayran askerlerin ve elitlerin kurduğu yeni devletler, kendilerine ve toplumlarına, seküler bir dünya görüşü içinde kalarak ilerleme fikrini benimsediler, projelerini buna göre şekillendirdiler. Şekillendirmekle yetinmediler; emrettiler ve dayattılar. Bu proje pozitivizmden beslendiği için despot ve totaliter olmak zorundaydı; öyle de oldu. Yeni devletler, kendi ideallerine uygun bir ulus (millet) varetmek için inkılaplar yaptılar, kanunlar çıkardılar, özel mahkemeler kurdular.

Toplumu bir bütün olarak, yani otoriter zihniyetle modernleştirmeye karar veren kurucu elite göre, İslâm tasfiye edilmeliydi. Bu merkezin çevreye dikte ettiği projenin ne denli başarılı olduğunu yirminci yüzyıl boyunca gördük ve deneysel olarak böyle bir projenin -en azından yöntemleri itibariyle- tartışmalı olmadığını anladık. Buna rağmen Daryüs Shayegan gibileri için modernite hâlâ bir kaderdir ve İslâm ile modernitenin uzlaşması mümkün görülmediğinden İslâm'ın bırakılması ve modernliğin alınması gerekmektedir.

Modernite'nin bir kader olduğunu ve dinden bağımsız olabileceğini düşünen aydınlar, ateist elitler, laikler iki noktada yanıldılar: İlki, evrende ve zihinde saf seküler bir proje yoktur. Modernite'nin kendisi tersine çevrilmiş bir din, kendini dine göre konumlayan ve geliştiren bir karşı-söylemdir. İkincisi eğer Max Weber'in düşünceleri doğru ise, Avrupa modernizminin teşekkülünde Protestanlık ve püriten ahlâk (dinî faktör) oldukça önemli roller oynamıştır.

Durum İslâm dünyasının kendine özgü yapısıyla incelendiğinde, dine rağmen ve onu yoksayan bir modernleşme projesinin mümkün olamayacağı daha iyi anlaşılır. Nitekim büyük acılara mal olan tecrübe, bu modernleşme projesinin, Japonya, Güney Kore, Singapur hatta Latin Amerika, Brezilya, Meksika ve Arjantin modelleri önünde tam bir fiyasko ile sonuçlandığı görülür.

Şimdi deneysel olarak yanlışlığı ve kullanışsızlığı kanıtlanmış seküler modernleşme projesinin yerini yeni bir projeye bırakmaya hazırlandığı zamanlardan geçiyoruz. Sancı büyüktür.

Seküler olanın yerine dinî (İslâmî ideal ve normlar) olanın ikame edi-

leceği bu yeni projede temel motivasyonlar merkezden çevreye taşınmayı gerektirir. Bu durumda, öteden beri "İslâm modernizmi"nin mümkün olduğunu savunan Müslümanlar ile, kendi varoluş amacını modernite ile anlamlandıran seküler çevreler arasında ilginç bir örtüşme noktası doğmaktadır: Burada kastedilen, Müslümanların ve merkez dışındaki diğerlerinin her biri kendi perspektifinden hareketle daha özgür alanlara açılması için ortak bir "değişim projesi" üzerinde anlaşmaları değil, toplum, siyaset ve gelecek tasarımları konusunda ortaya çıkan zihinsel örtüşmelerdir.

Biz burada seküler elitler ile devletin bizzat kendisinin neyi düşünüp neyi planladığından çok, İslâm ve modernite arasında bir sorun olarak bu yeni dönemin aktüel konusu üzerinde durmak istiyoruz. Doğal olarak bu aktüel konunun gerisinde derin sorunlar var.

Bizim "İslâm protestanlığı" adını verdiğimiz İslâm ile modernitenin bağdaşabilirliğini öne süren varsayımın kökleri ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar iner. Yirminci yüzyıl boyunca da bu, batının bilim, teknoloji ve fennini alıp İslâm ahlâkı ve kültürüyle bir arada yansıtan ekonomi, teknoloji ve bilimin batıya özgü kartezyen felsefe (iki alan), mekanik evren görüşü ve ilerleme inancı gibi temel parametrelere dayanan niteliği gözardı edilerek sürdürüldü. Bunun Hakikat'in Birliği (tek alan), organik ve bütüncül âlem tasavvuru ile zamanın ruhunu oluşturan ahlâkî ve manevî ilke gibi öğretilere dayanan İslâm arasında bu türden bir bağdaşmanın tamamen paradoksal olduğu gerçeği bir yana, asıl burada üzerinde durulması gereken, Türkiye'nin dışında genelde İslâm ülkelerinde zaten resmî toplumların ve onlara bağlı bilim ve eğitim kurumlarının başından beri bu fikri esas alarak politikalar oluşturmaları ve fakat hiçbir ülkede şimdiye kadar olumlu sonuçların alınmamış olması hususudur.

Burada bu konu üzerinde durmayacağım. Şu kadarını söylemekle yetinebilirim: Özünde moderniteyi veri alan bu düşünce, son on yıllarda Fazlur Rahman'ın rasyonalizmi temel alarak geliştirdiği kavramsal modeli ve İsmail R. Farukî'nin "bilginin İslâmîleştirilmesi" tezi ile bir kere daha karşımıza çıkmıştır. Fazlur Rahman ve Farukî'nin çözümlemeleriyle tam örtüşmese bile, Nakib el Attas'ın modern bilgiye göre İslâmî bilgiyi ko-

numlandıran tezi ve bütün haklı ve dikkate değer eleştirilerine rağmen, S. Hüseyin Nasr'ın bilgi çözümü ve medeniyet görüşü anlam ve içerik bakımından farklı görünmemektedir. Bu her iki çözümlemede ister Farukî'nin bilgiyi İslâmîleştirme önerisi ister S. Hüseyin Nasr'ın bilgiyi İslâmî paradigma ile dönüştürme düşüncesi olsun, gerçek konumlama, modernite karşısında uygun bir tavır alışı hareket noktası seçmektedir.

Fazlurrahman'ın rasyonal İslâm açıklamasında temel felsefi araç, Aydınlanma'nın anahtar terimlerinden rasyonalizmdir. Fazlur Rahman'ın açıklama tarzı ve onun kurduğu kavramsal modelin bizim zihnimize oldukça uygun düştüğü doğrudur; ne var ki bu, zihnimizin modern şematik yapısıyla örtüştüğü için öyledir. Denebilir ki, Fazlur Rahman'ın İslâm'ında –zihnimize yansıdığı şekliyle– birbiriyle örtüşen modernite ile İslâm değil, modernitenin yine modernite ile örtüşmesidir.

S. Hüseyin Nasr'ın bilgiyi İslâm'a dönüştürme ve onun üzerinde farklı bir medeniyet inşa etme çabasının yine modernitenin moderniteyi üretmeyeceğinden emin olamayız. Çünkü bilgi –bugünkü tanımı ve üretim biçimiyle– modern bir fenomendir ve kuşkusuz Nasr'ın karşısına aldığı bilgi de bilimsel bilgidir. Bu bilgi belli bir niyet ve dürtüden hareketle belli bir biçimde üretilmiştir. Kendi sonuçlarıyla, modern dünyaya cevap veren ve onu sürekli kılan özelliğiyle uygunluk içindedir. İslâm ise Nasr'ın da çokça üzerinde durduğu gibi, mahiyeti farklı bir kaynaktan hareketle bir anlam bütününe işaret eder ve bu anlam bütününün bilgisine çağırır. Bilgi bizatihi dönüştürücüdür ve modern bilimsel bilgi zihinden başlayarak gezegen ölçeğinde her şeyi dönüştürmektedir. Öyle görünüyor ki, bilgiyi önceleyen alanlarda bir kopuş gerçekleşmeden bu türden girişilecek bir dönüştürme çabası, sürecin bir yerinde seküler olanı ayıklamaya yöneleni seküler olan kendine dönüştürür. İşte tam da bu durumda ava giden avlanmış olur.

S. Hüseyin Nasr'ın medeniyet ve medeniyetler arası diyalog görüşünde bu yönde bir tehlike sezilebilir. Dinler arası diyalog farklı bir şeydir. Açıktır ki, geleneksel İslâm irfanının hiçbir versiyonu, bugüne kadar medeniyeti temel hareket noktası almamış ve nihai amaç olarak da görmemiştir. Şüphesiz medeniyet, amaçlanmasa da zorunlu bir sonuç olarak ortaya

çıkar. Ve fakat medeniyet, tabiatı gereği buraya ve bu dünyaya aittir, yani sekülerleşme istidadına yatkındır. Buna medeniyetler arası bir yarış veya hesaplaşma gibi yeni hedefler eklenecek olsa, sonuçta araçları daha güçlü ve etkileyici olanın üstünlüğüne meşru bir temel bulunmuş olur ki, İslâm Protestanlığı da zaten kendine bu temelde bir meşruiyet aramaktadır.

DİNLER'İN PROTESTANLAŞMASI



Avrupa ve Japon protestanlığı

İslâm'ın protestanlaştırılması ile İslâm'ın bizzat bünyesinde ne türden değişimlerin ortaya çıkacağı ve hangi sonuçların beklentisine girileceği önemli iki konudur. Bu, aktüel bir eğilim olarak İslâm dünyasının yöneldiği hedeflerin doğruluğu bakımından önemlidir.

Bu konuda kendimizi test etmemiz için, hipotetik sonuçlar üzerinde spekülatif düşünceler geliştirmekten çok, herhalde başka din ve kültürlerin yaşadığı somut tecrübeleri anlamaya çalışmak daha uygun olur. Bu açıdan bakıldığında, Hıristiyan dünyasında yaşanan Protestanlık tecrübesi ile Japon kalkınmasında Şintoizm'in sağladığı motivasyona yakından bakmak açıklayıcı olabilir.

Bir ölçüde konu dışı görünse de, Avrupa'de gelişen kapitalizmin Batı tarihine özgü bir fenomen olduğunu, bunun da sömürgecilik, köle ticareti ve faiz gibi üç faktörün elverişli bir zaman diliminde buluşması sonucunda teşekkül ettiğini söylemek gerekir. Bu, sözkonusu fenomenin tekrarlanamazlığını anlamak için not edilmesinde yarar olan bir husustur. Ancak bugün evrensel boyutlar kazanan bu fenomeni, arkaplanında motive eden manevî ve ahlâkî temel faktörleri anlamak için Weber'in çözümlemelerine başvurulabilir.

Max Weber, bugün henüz daha kesin olarak yanlışlanmayan bir kavramsal model kurarak bu olguyu açıklamayı denedi. Yarın yanlışlanabilir.

Ne var ki, bizi ilgilendiren yönü, bugün Müslüman toplumlarda bu kavramsal modele yönelmiş bulunulan eğilimin giderek kazandığı güç ve ilgi alanının genişlemesidir.

Kapitalizm'in tanım alanına birçok şey girebilir. Bunlar arasında, en fazla, maksimum olana yönelen kâr güdüsü (sınırsız sermaye biriktirme arzusu) ve rasyonel iş ve üretim düzeni gibi iki önemli husus elbette sayılabilir. Bu anlamda kapitalizm, sınırsız birikim çabasıdır ve Max Weber'e göre dinin belli bir yorumu bunu sağlamıştır. Tabiatıyla bunun yaşadığımız yerküreyi varlık bütününden koparan özel bir dünya görüşü, bireycilik, rasyonalizm ve ilerleme gibi yönlendirici temel faktörlerle tamamlanması gerekir ve bu kültürel/felsefi malzemeyi Aydınlanma sağlamıştı. Weber, bu süreçte üretim ve buna bağlı iş hayatının rasyonelleşmesine paralel olarak bürokrasinin devasa bir organizasyon olarak ortaya çıktığını, bürokratik örgütlenme şeklinin giderek yaygınlaşıp kuşatıcı bir mahiyet kazanacağını söylüyordu. Weber'in bu konuda söyledikleri şimdilik doğrulanmaktadır.

Weber'in çözümlemelerini şimdilik doğru kabul etmek gerekirse, onun sözünü ettiği dinî faktörün, Aydınlanma'nın iç ve sömürgecilik ile köle ticareti gibi dış faktörlerin uygun bir zamanda bir araya gelmeleriyle rolünü oynamak üzere sahneye çıktığı varsayılabilir. Weberse harici faktörlerin önemini yeterince kaale almaz görünüyor. (Sırf bu kurgusal çerçeveden dolayı ben, hep Weberyen bakış açısından kuşku içinde olmuşumdur.)

Bu durumda Katoliklik'ten kopmuş bulunan yeni dinin, yani Protestanlığın bir şekilde ve bir süre modern dünyanın teşekkülünü motive ettiğini söylemek mümkün. Bunu da anlaşılan, dünyevi ideallere dinî anlamlar yüklemekle gerçekleştirmiştir. Gündelik hayatında sıradan dini kavram, inanç şekilleri ve ritüellerle yaşayan ortalama insan, dinin bu yepyeni yorumuyla tanışınca, farkında olsun olmasın, tarihinde başgösteren kırılmaya meşru anlamlar buldu, çaba ve amaçları yine görünürde kutsalın referanslarından kopmadan yeni hedeflere yöneldi.

Protestanlığın bu türden meşrulaştırma amacına giriştiği düşünülebilir. Çünkü Katolikliğe karşı duyulan nefretin bir bedeli ve ifadesi olarak, zaten Kilise ile başı dertte olan yeni sınıfın dini ideolojisi olmakla belki de düşmanından öcünü almış oldu. Bu, işin bizi pek de ilgilendirmeyen ikincil

yönü. Ne var ki, Avrupalı'ya sömürgecilik çağında dinin önemli lojistik destekler sağladığı tarihsel bir gerçek. Protestanlık, İncil'e dönüş, İncil'in yerel dillere tercüme edilip herkesçe okunabileceği yolundaki tezleri ve Tanrı ile Sezar'ın alanlarını birbirinden ayıran çabasıyla, Katolik inancını burjuvazinin önünde bir engel olmaktan çıkardı. Tam aksine kantitatif çabayı, zenginliği ve para tasarrufunu yücelterek, dini konjonktürel gelişmenin içine taşıyarak bir ivmeye dönüştürdü. Bizi de burada ilgilindiren iç ve dış konjonktürel gelişmenin, yani servet ve güç sahibi olmaya karar vermiş olan yeni insanın dinden önce sahneye çıkmış olmasıdır. Yeni sınıf, sahneye çıktı, Katoliklikle savaştı ve fakat onun rakibini yanına alarak meşruiyetini tartışma konusu yapmaktan kurtardı.

Burada her şey dinî alan içinde sürüyor görünse de, gerçekte, seküler olan esas, dinî olan ikincil konumdadır. Asıl seküler olanın meşruiyetini sorgulayan din (Katolik Kilisesi), rakibi Protestanlık tarafından yenilgiye uğratıldı. Bu müthiş olayda dine (Katoliklik) karşı din (Protestanlık) savaştı ve fakat bu savaştan seküler olan (Kapitalizm) galip çıktı.

Bunun en somut göstergelerinden biri, belli bir tarihte ve belli bir formasyon rolünü oynadıktan sonra dinin neredeyse sahneden çekilmeye razı olmasıdır.

Japon Protestanlığı örneğinde ise, Şinto dini hem bir meşruiyet hem bir motivasyon rolünü oynamaktadır. Çünkü Japonlukta din ve ırk birbiri içine girmiştir. Japon ırkı ile birleşen Şintoizm, Japon ulusunun üstünlüğünün de meşruiyeti, motivasyonu ve dünyevi kimlik aracıdır. Japonlar'ın geleneksel kurumları gibi geleneksel sınıfları da dinîdir. Bu durumda, Japon gururunu kıran Avrupalı saldırganlar, aslında Japon kutsalına da saldırmışlardı. Güneş, tanrısal hakları sadece kendi oğluna tanımıştı ve o da İmparator olarak Japon ulusunun başını temsil etmektedir. Şu halde ırkı yücelten din, düşmana karşı da koruyabilmeliydi. Nasıl ki kurumlar, sadece formlarını vücuda getiren içeriklerinden hiçbir şey yitirmeden sınai ve iktisadî şirketler olarak dinî fonksiyonlarına devam ettilerse, ulusun öncü sınıfları olan Samuraylar da konum ve amaçlarında köklü bir değişiklik yapmadan araç ve silah değiştirmekle yetindiler. Bu köklü zihinsel değişimden sonra, dün düşmana karşı Japonları savunan savaşçı Samuraylar,

bundan sonra aynı kutsal amaçla ulusu savunmaya devam edecekler; ama bu sefer kullanacakları silah kılıç değil, ekonomi, teknoloji ve bilimsel bilgi olacaktır. Samuraylar, yerlerini Japon gündelik hayatında ahlâkî dürüstlük bakımından kuşkulu yeni bir tüccar ve sanayici zümresine terkedip sahneden çekilmiyorlar, ama savaş araçlarını, silahlarını değiştiriyorlar.

Japon insanının zihniyetinde meydana gelen bu köklü değişiklik, gündelik hayatta kullanılan bir nesne ile bir aile ve bir sınai firmayı aynı çerçevede toplamaya götürdü. Bir kilimin (tamai) üzerindeki desenler nasıl birlik içinde ve belli bir anlam bütününü ifade ediyorsa, aynı şekilde aile de böyle bir bütünlüktür ve bunun sınai ve ticari hayattaki birebir karşılığı uyum, disiplin ve rasyonalite içinde çalışan üretici firmalardır.

Türkiye örneğinde ise devlet, geleneksel güçleri, ulemayı, dinî önderliği toptan tasfiye edip yerlerine "devlet zengini" bir sınıf ikame etmekle işe başladı. Japonya ve Türkiye, aşağı yukarı aynı zamanlarda ve benzer şartlarda modernleşme çabalarına girişen iki ayrı (ve karşıt) örnektirler; aradan geçen zamanda deneysel olarak Japon modernleşme projesinin sonuç verdiği anlaşıldı. Japon örneğinde din etkileyici bir faktör olarak kullanılmış, Türk örneğinde ise engelleyici kabul edilip tasfiye edilmeye çalışılmıştır. Her iki örnekten (Avrupa ve Japon) anlaşılan şu ki, "dinî yönden meşruiyeti" olmayan hiçbir modernleşme projesinin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Japon örneğinde üzerinde durulması gereken nokta, tıpkı Avrupa örneğinde olduğu gibi, dinî olmayanın dinî olanı öncelemesi hususudur. Bunun Japonlukta problematik olduğu doğrudur. Çünkü din ile etninin aynı şeyler olduğunu söyledik. Ne var ki din ile etninin bir arada olduğu her yerde ontolojik olan etnik, dinî olanın önüne geçer. Tıpkı Yahudilikte olduğu gibi. Zaten dinî öğretilerin amacı, kendini dünyevi tabiatın yüceltilmesinde ifade eden etninin aşılmasıdır. Eğer bir dinî öğretide din etnik olandan ayrılmamış ve ulusal (milli?) din niteliğini kazanmışsa, etnik faktör dinî faktöre baskın çıkar ve onu her zaman manipüle eder. Japonlar da, kendi ulusal ve etnik kimliklerinin üstünlük haklarını savunmada hiç zorluk çekmediler, kolayca Şintoizm'de kendilerine meşruiyet bulabildiler.

Bu da Japon örneğinin Protestanlık örneğinden farklı olmadığını gös-

termeye yeter. Her iki durumda da dünyevi/seküler olan (Avrupa'da servet ve güç birikimi, Japonlar'da ulusal üstünlük duygusu) dinî olanı (Protestanlığı ve Şintoizm'i) manipüle etmiş, öncelemiştir.

Bunu Protestan ve Şintoist dinlerin sosyo-ekonomik havzalarında ortaya çıkan somut sonuçlarla test edebiliriz.

Önce şu sorunun cevabını arayalım:

Protestanlık kapitalizme, Şintoizm Japon kalkınmasına gerekli dinî meşruiyet ve motivasyonu sağladıktan sonra, acaba Protestanlık ve Şintoizm birer din olarak kalabildiler mi, yoksa başka bir şeye mi dönüştüler?

Bu sorunun en kısa cevabı, kuşkusuz bu her iki dinin bir başka şeye dönüşmüş olmaları yönünde verilebilir.

Protestan dinî öğretinin yön verdiği havzada, Hıristiyanlığın özel bir yorumu şeklinde ortaya çıkan Protestanlık, tarihsel rolünü oynayıp kendisine yüklenen işlevini tamamladıktan sonra tabiî yerine döndü, kilisenin duvarları arkasına çekildi. Protestanlık kapitalizme dinî bir ahlâkî meşruiyet kazandırmakla kalmadı, güçlü bir dinî geleneği temsil edip savunan Katolikliği de modernite ile uzlaşma yönünde etkileyerek Hıristiyanlığın kendisini sekülerizme karşı çaresiz ve müşevveş bir konuma itti. Weber, gelecekte kapitalizmi tehdit edecek olan en önemli unsurun kapitalizmin içinde olduğunu söylüyor ve bunun büyük oranının 'ahlaki' olduğu hususuna işaret ediyordu. Kapitalizme ahlaki meşruiyet kazandıran Protestanlık, aynı sistemi içten yıkacak olan ahlakî krize çare olamadı. Sonunda yine Katoliklik 1962-1965 arası toplanan İkinci Vatikan Konsili'nin moderniteye ilişkin bir tutum geliştirme ihtiyacını hissetti.

Farklı form ve biçimlerde benzer bir durumu Şintoizm'in egemen olduğu Japonya'nın kültür ve hayatında da gözlemek mümkün. Ulusal üstünlüğü sağlayacak maddi ve ekonomik araçların üretim ahlâkını Japon insanına kazandıran Şintoizm, kendisinden beklenen rolünü oynadı ve zaten evrensel, fetihçi, mesaj iletici (misyoner veya tebliğci) misyonu olmadığından daha başka bir şey de yapamadı.

Bizim muhafazakâr sağcılarımızın bıkıp usanmadan dikkat çektikleri gelenekler, modern Japonya'nın sanayii toplumunda birer folklorik öge durumundan öte herhangi bir belirleyiciliğe sahip değildirler. Batılı refah

toplumlarında baş gösteren temel problemlerin hemen hemen tümü –nüfus artış hızındaki düşüş; Japonlar'ın en çok yücelttikleri geleneksel ailenin giderek zayıflaması; sınırsız üretim; bireyin ruhsal parçalanmışlığı; kurumların objektif ve özerk yapıları; metropol şiddet ve terör ile doğal kaynakların hızla tüketilmesine katkı vb.– Japonya'da da gözlenebilmektedir.

Japon kimliğini ve onun manevi ifade aracı olan Şintoizm'i kendine benzeten modernitenin Japon Protestanlığı'ndan devşirdiği kazançların yekûnu Hıristiyan Protestanlığı'ndan fazladır. Çünkü bu Uzak Doğu'nun insanları, Asya ve Ortadoğu'da "modern tüketimin demokratizasyonu" adı verilen bir süreci başlatmakla, Batının askerî ve siyasi güç kullanarak teslim alamadığı alanları da modernizme açmış oldular. İronik bir argüman olacak ama, belki de Japonya'dan sonra Çin'in de modernleşmeyi tamamlamasından sonra Ye'cüc ve Me'cüc bu iki kavim olacak; Allah, modernleşme konusunda yüksek performans gösteren Malezya'yı ve çok istekli görünen Endonezya'yı korusun.

Japonlar teknolojik aygıtların özünü taklid (veya kopya) edip minimize etme yeteneklerini öylesine geliştirmişlerdir ki, bir gün modernliğin anayurdunda kabaca tasarlanacak evrensel ölüm aracını alıp herkesin kolayca intihar edebileceği çiplere yükleyecekler ve elbette kendileri de kendi kendini sokan akrep gibi intihar edeceklerdir. Bir Japon beyni, ilk (ve orijinal) nüshası modernitenin ana yurdu Batıda dizayn edilip çizilmiş bir şeyi küçülten ve hep küçülttükçe küçültebilen bir foto-kopi makinası olma yönünde maharet kazanmaktadır. Bütün yapabildiği kendisine ait olmayan bir nüshayı küçülterek kopyalamak, seri üretimini yapmaktır.

Son olarak Protestanlık ve Şintoizm'in niçin kolayca dini formlarını seküler içeriklerle yeniden anlamlandırdıkları konusuna değinmekte yarar var. Eğer bu iki dinî öğretiyle ilgili çözümlemelerimiz doğruysa, modern dünyaya meşruiyet ve ahlâkîlik kazandıran Protestanlık ve Şintoizm'in dinî öğretilerinde "seküler olan"ın "dinî olan"ın önüne ve üstüne geçtiği sonucu çıkmaktadır ki, İslâm Protestanlığı üzerinde düşünen biri için bu konu hayli önemlidir.

Bu iki dinde sekülerizm dine baskın çıktıysa bunun bazı önemli sebepleri olabilir: İlki, bu her iki dinde yol gösterici peygamber (risalet), bir

yaşama biçimi sunan şeriat ve "ahiret (öte dünya)" tasavvurunun ya çok zayıf olması veya kolayca dünyaya da taşınabilecek bir cennet kavramına dayanmasıdır. Modernite sonuçta bir yeryüzü cennetini varetme çabasıdır. Eğer dinî öğretiler, bunun asla mümkün olmadığını ve hiçbir zaman olamayacağını öğretiyorlarsa, bu durumda cennet hep mezarın ötesinde aranacaktır. Bu durumda dünya ve ona ilişkin dünyevi (seküler) olan her şey ikincil konuma düşecektir.

Burada İslâmiyet'in ayırdedici bir farkının bilincine varıyoruz. İslâmî öğreti, bu dünyanın bir "fitne yurdu" olduğunu ve fitneyi yaşayan insanın altının yabancı madenlerden ayrışması için ateş potasında eritilmesi gibi, dünya hayatında sür-git sınavdan geçtiğini anlatır. Kişinin geçtiği ateş potasından bir altın gibi süzülüp süzülmediğini "burada" değil, "orda" anlayacağız ve biz değil, "Bir Başkası" karar verecek. İnsanın dünya hayatı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ifadesiyle, çölde seyahat eden birinin bir vahada durup dinlenmesine benzer. Yolcu yoluna devam edecektir. Ve bu da çok güçlü, merkezî ve belirleyici bir "ahiret" inancını gerektirir. Şu halde sekülerizmin yüceltttiği dünyada bir cennet kurmak mümkün değildir. Fakat belki cennet model alınarak dünya hayatı güzelleştirilebilir, imar edilir ve yaşanır hale getirilir. Dünyayı cennete taşımak başka, dünyayı cennete çevirmek başkadır.

İkinci önemli husus, her iki dinî öğretide (Protestanlık ve Şintoizm'de) Şeriat'ın olmamasıdır. Şeriat, dinî öğretinin gündelik hayatla ilişkisini belirleyen sınırlardır. Şeriat aynı zamanda yönlendirici ve belirleyici İlahi Hükümler'e de denir. Din, Allah'ın insana birtakım sınırlar çizdiğini ve insanın hayatını bu sınırlar dahilinde (Hududullah) sürdürmesi gerektiğini öğretir. Bu sınırlar Şeriat sayesinde anlaşılır, korunur ve gündelik hayata girer.

Hıristiyanlık St. Pavlus'la Şeriat'tan koptu. St. Augustinus'la sevgiyle özdeşleşti. St. Pavlus, günahın Şeriat'ın ürünü olduğunu, Oğul'un Haç'a gerilmesinden sonra evrensel bir keffaret ödendiğini ve dolayısıyla Şeriat'a gerek kalmadığını vaz'etmişti. Yeni formülasyon şuydu: "Tanrı'yı sev ve dilediğini yap." Yine de Katoliklik köklü gelenekler geliştirdi. Protestanlık, geleneğe de karşı çıkınca, seküler olanın kolayca tuzağına düşmüş oldu.

Şintoizm'de ise seküler olan ulusun etnisidir. Öğretide iki eşit domi-

nant olunca, başta da zikrettiğimiz gibi ontolojik olan dinî olana baskın çıkacaktır. Şintoizm'de –zaten ilahi anlamda Şeriat'ı olmayan bir din olması hasebiyle– etni olan sekülere tekabül etti ve dinî olanı kendi amaçlarında birer araca dönüştürdü.

İslâm, Şeriat'ı olan bir din kimliğiyle moderniteye meydan okur. Bunun yanısıra onun bakış açısından sekülere referans olabilecek her şey –etnik, kabilesel, ulusal, ailevi, sınıfsal, coğrafi, kültürel vs.– ilahi olan karşısında önemsiz ve izafidir. İslâm imanı üç ana parametre üzerinde oturur: Bunlar da Tevhid, Ahiret ve Risalet'tir. Tevhid, Allah'ın dışında ve O'nun yarattığı bütün varlık âlemini izafileştirir. Ahiret, dünyanın da ara yerinde olduğu genel çevrimin tamamlanma noktası, yani son duraktır. Risalet, Allah'ın irade ve arzusu doğrultusunda Peygamber'in bize Şeriat öğretmesi, Kitap'la hududullah'ı işaret etmesidir. Bu anlamda sadece Şeriat'ı olan bir din kendini modernite'ye karşı koruyabilir. Şeriat koruyucu hudutlar olmak yanında moderniteyi içine düştüğü derin krizden çıkarabilecek en yüksek derecede yaşama biçimi, hayatı yeniden inşa edici bir formasyondur. Kitab'ı bozulmamış bir dinden Şeriat tasfiye edilmez. Allah, Kitab'ını koruduğu gibi Şeriat da Müslümanları korumaktadır.

Şimdiye kadarki çözümlememizde, Batı ve Japon kapitalizminin ortaya çıkışında rol oynayan harici –konjonktürel maddi, siyasi, askerî vs.– faktörlere yer vermeden, sadece "dinî" faktörün Protestancı yönü üzerinde durduk ve eğer Müslüman dünyayı modernitenin içine sokmak isteyenlerin İslâm Protestanlaşması türünden yeni projeleri varsa, bunun İslâm'ın dominantları dolayısıyla gerçekleşmesi çok güç bir teşebbüs olduğunu göstermeye çalıştık. Ancak modern durumun üretmekte olduğu sorunlar yine de yerli yerinde duruyor. Müslümanlar, ya zihinsel bir yetersizlikten ya da "kalplerinin değişmesi"nden dolayı dinlerini değiştirmeye kalkışabilirler.

İslâm dünyasında protestan eğilimler

İslâm'dan önceki dinlerin de birer kitabı ve şeriatı vardı. Ancak zaman içinde ve müntesipleri eliyle bu kitaplar değiştirildi, şeriat da istek ve arzularına göre farklı bir forma büründürüldü. Benzer bir gelişme İslâm dini içinde de ortaya çıkabilir mi?

İnsanın mensup olduğu dinle ilişkisinin tarihî şekillerine baktığımızda, insanın bir peygamber aracılığıyla vahyedilip kendisine tebliğ edilen dini daima değiştirme yönünde güçlü bir arzuya sahip olduğunu görürüz. Bu, büyük ölçüde insanın meta-kozmik bir durumda Allah ile imzaladığı misaka tam riayet etmekte gösterdiği isteksizlikten kaynaklanmaktadır.

İslâm dinine mensup insanların bir kısmında bu türden eğilimleri gözlemek mümkün. Bu eğilimde olanların kendilerine sormaları gereken soru şudur: Geçmişteki dinlerin başına gelenler İslâm dininin de başına gelebilir mi? Bu konuda son din olan İslâmiyet'in kendini iki alanda koruma altına aldığını söyleyebiliriz: Biri, bu dinin kutsal ve nihai bağlayıcı referansı olan Kur'ân-ı Kerim'in Allah tarafından korunacağının vaadedilmesi (Hicr, 15/9); diğeri, temel hükümleri (muhkem nasslar) ictihada konu olmayan Münzel bir Şeriat'a sahip olması.

Bazı dinlerde dinin sabit çerçevesini teşkil eden değişmezler sadece teoloji veya ahlâkla sınırlıdır. İslâmiyet bunlardan farklı olarak Şeriat'ta da değişmezler olduğu fikrine dayanır. Şeriat, yaşama biçimlerimizin her biri için koordinat teşkil eden İlahi hükümler mecmuası olmak yanında, bizi suya ve suyun kaynağına götüren Yol'dur. Ancak sadece herhangi bir yol değil, yolun kendisi olan Yol'dur. Şeriat bu açıdan zamana karşı değişen enstrümanlara sahip olmakla beraber temel çerçevesiyle Hakikat'le irtibatlı olan sabitelere sahiptir. Sabitelerden hareketle yapılan yorumlar arasında farklılıklar olsa da, sonuçta sabiteler değişmezlerdir. Biz bu değişmezlerin "hükmü"n ortada yer aldığı lafız (sözdizimi) ve maksadlar olduklarını düşünüyoruz. Duruma göre –mesela illet'in değişmesiyle– hükümler değişebilir; ama lafız ve değişebilen hükmün maksadı değişemez.

Kur'ân'ı ve İslâm irfanını antropolojik gözle okumaya tâbi tutanlar, –sözgelimi başörtüsünden faiz yasağına kadar– değişmezi sadece lafza indirgerler; bu durumda aslında korudukları lafız, artık ne bir hükme ve ne bir maksada hiçbir şeyi refere etmeyen folklorik bir öge durumuna düşer. Bu konuyu "İslâm'ı ve Tarihini Okuma Biçimi" bölümünde ele aldığımızdan, daha fazla üzerinde durmuyoruz. Şu kadarını söylemekte yarar var: Bugün aktüel dünyanın dayatmalarına karşı zihnen ve ruhen yeterli direnci gösteremeyenler, Batı türü bir kalkınmayı tekrar edebilmek için İslâmiyet'i

protestanlaştırma gereğini duyarlarken, bu türden gerekçeleri öne sürmektedirler. Buysa, Din'in kendi müntesipleri eliyle değiştirilmesi gibi trajik bir sonuç vermektedir. Şunu eklemek gerekir ki, İslâm sözkonusu olduğunda protestanlaşmanın hiç de kolay olamayacağını söylemeliyiz. Çünkü ortada "tahrif edilmemiş bir Kitab'ı ve Münzel Şeriat'ı olan bir Din" daima mahremine uzanmaya çalışan semantik müdahalelere karşı kendini koruma mekanizmalarına sahiptir. Bir nesil bu akılsızlığı yapsa bile, bir sonraki nesiller bunu tashih etme ve sahih Din'e dönme imkânlarına sahiptirler. Herkesin düşüncesi ve ameli kendisini bağlar.

Biz burada teorik olarak hangi kavramsal çerçevelerden hareketle İslâmiyet'in protestanlaştırılabileceği konusu üzerinde kısaca durmaya çalışalım.

Mukayeseli dinler üzerinde çalışma yapan biri, İslâmiyet ile diğer dinler arasında çok sayıda benzerlikler bulabilir. Dinlerin aşkın birliği gözönüne alındığında bu normaldir. Kendi başına özgün, başka hiçbir dine benzemeyen bir din bulmak hemen hemen imkânsız gibidir. Hatta Ebu Hanife ve Şah Veliyyullah Dehlevi gibi İslâm bilginleri, dinlerin temelde bir, ama şeriatların farklı olduğunu sarahetle belirtmektedirler. Her dinin bir şeriate ve minhaca sahip olması bununla ilgilidir.

Protestanlık ile İslâm arasında analoji yoluyla birtakım benzer noktalar bulmaya çalıştığımızda, Protestanlığın Hıristiyanlık içinde bir "mezhep" olmaktan çok, neredeyse bir "din" şeklini aldığını söylemek gerekir. Dolayısıyla İslâm'daki mezhepler ile Hıristiyanlık'taki mezhepler arasında bir mukayese yapılamaz. İslâm'da Şiilik ve Sünnilik ile Sünnilik içinde neş'et eden itikadi ve fıkhi mezhepler, kelimenin gerçek anlamında mezheptirler; bütün bu mezhepler arasında itikadın esaslarında kopma sayılacak köklü bir farklılık yoktur. Hıristiyanlık'taki mezhepler ise teoloji konusundaki farklı yaklaşımlar dolayısıyla ortaya çıkmış ve birbirleriyle kanlı mücadelelere girişmişlerdir. Bu anlamda Protestanlık –Katoliklik ve Ortodoksluk gibi– kendine özgü bir dinî telakki olarak ele alınmalıdır.

Hıristiyanlık'ta geleneği temsil eden Katoliklik ile sonraları buna bir tepki olarak doğan Protestanlık arasındaki çatışmanın şu altı noktada toplandığını söylemek mümkün:

1. Katoliklik'te gelenek dominant bir öneme sahip iken, Protestanlık dogmayı ve kutsal hiyerarşiyi koruyan geleneğin reddini öngörür;

2. Katolikler'e göre İncil yazıya geçirildiği dilde okunması gerekirken –ki aslında İncil İbranice vahyedilmiş olmasına rağmen, sonraları Grekçe ve Latince'ye çevrilmiştir; elimizde orijinal nüshası yoktur–, Protestanlar'a göre her ulusal dile çevrilebilir;

3. Katolikler, İncil'i anlama ve onu yorumlama hakkını sadece "din adamları" sınıfının yetkisi kabul ederlerken, Protestanlar İncil'i okuyan herkesin ondan kendine göre birtakım yorumlar çıkarabileceğini düşünmektedirler. Dolayısıyla Kilise'de somutlaşmış bir dinî otorite fikrine gerek yoktur.

4. Protestanlar, Katolikler'in aksine Tanrı ile kul arasında hiçbir aracıyı kabul etmezler. Gelenek, kutsal hiyerarşi ve aracı otoritenin reddi bireyci bir Hıristiyanlığı öne çıkaran önemli bir faktördür.

5. Protestanlar'ın bakışı açısından, iyi bir Hıristiyanın görevi Kilise'yi ve Papa'yı değil, sadece Tanrı'yı memnun etmektir. Tanrı iyilikseverdir ve mümkün dünyaların en iyisini kurmuştur. Öyleyse bizler de bu dünyayı daha güzel ve iyi bir şekle sokmak için çalışabilir ve bu teşebbüsümüzde başarılı olabiliriz. Günah ve keffaret yerine, daha çok kazanç ve çalışmaya önem verilmelidir. Daha iyi bir dünya kurmak mümkün olduğuna göre, her şeyi ahirete havale etmenin dinî bir gerekçesi yoktur;

6. Tanrı ve Sezar arasındaki ilişki İncil'de belirtildiği gibi ayrılmalı; dolayısıyla din (Kilise) işleri ile devlet işleri birbirine karıştırılmamalıdır.

Hıristiyanlık içinde ortaya çıkan Protestanlığın bu dinin teolojisini bir bakıma ters çevirmesinden sonra, Hıristiyan insanının zihnî algısında çok köklü değişikliklerin meydana geldiğini söylemek mümkün. Kısaca Protestanlık;

a) Kutsal dinî otoritenin merkezî önemini ve dolayısıyla Kilise'de somutlaşan geleneğin birleştirici gücünü yıktı;

b) Dünyevi kazanç ve çalışmayı, daha iyi bir dünyanın kurulması için tabiatı değiştirme teşebbüsünü yüceltti;

c) Böylelikle kalkınmanın en etkili aracı olan ulus devletin teşekkülüne gerekli zemini hazırlamış oldu.

Max Weber'e katılmak gerekirse modernliğin üç sac ayağı olan bireycilik, sekülerlik ve ulus devlet bu sayede ortaya çıkmış oldu.

Aralarındaki derin farklılıklara rağmen, bu bağlamda İslâm ile Protestanlık arasında bir mukayese yapmak gerekirse şu dört ana noktanın altını çizmek mümkün görünmektedir:

1. İslâmiyet, kurucu değerleri sahih olan geleneğe yaptığı olumlu vurguyla Katolikliğe yakın görünürken –ki bu konuda Şii İslâm çok daha belirgin özelliklere sahiptir–, dinin temel hükümlerinden, Kur'ân ve Sünnet'in genel çerçevesinden hareketle ictihada geniş bir alan tanımakla Protestanlığa daha yakın sayılır. İctihat, özel bir dinî zümrenin değil, bu formasyona sahip herkesin yapabileceği bir etkinliktir; her defasında nassa dönülerek yapılabilir. İctihatlar beşerî alanda ortaya çıkan bilgi ürünleri (zanni bilgi) olduklarından zamana karşı dayanıklı değildirler. Çünkü hiç bir beşerî bilgi bütün zamanları ihata eden kapsamda ve derinlikte olamaz. Şu varki içtihadın referansı nasstır, kilisenin beşeri yoruma ve farklı okumalara kapalı tuttuğu umdeler nass değil din ve Tanrı adına konuşma yetkisine sahip olan din otoritelerinin vaz'ettiği dogmalardır.

2. İslâmiyet de Protestanlık'ta olduğu gibi hata etmez (layuhti) bir din adamları sınıfını kabul etmez; bu yüzden Allah ile kul arasında kurumlaşmış aracılar yoktur. Sünnilik'te yanılmaz ve hata etmez (ma'sum) tek bir istisna vardır; o da Allah'ın koruması altında dini tebliğ eden Hz. Muhammed (s.a.s.)'tir; Şiiler, bu kategoriye 12 İmam'ı da ilave etmektedirler. Herkes dilediği anda kalbini Allah'a açabilir, bir şeyler isteyebilir. Hidayet ve tevbe kapısı daima ve herkese açıktır. Hidayet dil ile ikrar ve amel ile teyidttir; birisinin dine mensubiyeti herhangi bir dinî kurum veya sınıfın onayına bağlı değildir.

3. İslâmiyet, Katolikliğin aksine dünya hayatının güzelleştirilmesini tavsiye eder. Bu dünyaya imtihan olmak üzere gelmiş bir Müslüman, kendisinin ve ailesinin geçimini temin etmek; yakın ve uzak çevresindeki yoksullara yardım etmek; Allah yolunda malıyla ve canıyla cihada katılmak (infak); zekat ve Hacc gibi ibadetlerini yerine getirmek; ve çevresini güzelleştirmek için iktisadi hayata katılmak zorundadır. Bu açıdan ticaret teşvik edilmiştir. Asıl ve ebedî hayat ahiret hayatı olmakla beraber, dünya da

tümden ihmal edilmeyecek derecede önemsenmelidir; çünkü nihayetinde "Dünya ahiretin tarlasıdır." Bu durumda dünya tarlasına güzel ve yararlı tohumlar ekmeli, bunun için gerekli bilgi ve iradeye sahip olmalıdır.

4. Kur'ân, lafzıyla da kutsal olmasına rağmen, başka dillere tercüme edilebilir. Kur'ân'ın mealleri okunur, ondan çeşitli anlamlar çıkarılabilir. Ancak namazda ibadetin evrensel dili, Kur'ân'ın kendisinde vahyedildiği Arapça'dır.

Dinden bağımsız ve hatta dine karşı bir modernleşme projesinin mümkün olmadığı gerçeği kanıtlandıktan sonra, Müslüman dünyanın modern sürece katılmak üzere kendi dinî referanslarıyla yüzyüze gelmesi kaçınılmaz bir gelişmedir. Bunun da 19. yüzyıldan beri başladığını biliyoruz.

İslâm dünyasının "Batı karşısında geri" kaldığını düşünen İslâmcılar, ilk iş olarak Tarihsel İslâm'da somutlaşan geleneğe şiddetli eleştiriler yöneltirlerken, amaçları, dinin ana kaynaklarına dayanarak modernleşmeyle ilgili meşruiyet sorununa çözüm yolları aramaktı. Bu açıdan Kur'ân ve Sünnet ile Asr-ı Saadet'e dönüş formülasyonu hiç de tesadüfi seçilmemişti. Hiç şüphesiz İslâmcılar, Asr-ı Saadet argümanını geliştirdiklerinde, amaçları saf ve masum altın çağlara nostaljik göndermelerde bulunmak değildi; onların "yeni" tasavvurlarında geleceğin "mükemmel İslâm toplumu" Asr-ı Saadet kadar "kusursuz ve müreffeh" olmalıydı. İctihat, geleneksel kurumların tasfiyesi bakımından önemliydi. Çünkü ancak bu sayede dinî motivasyon sağlanabilir ve meşruiyet zemini temin edilebilirdi.

Dinlerin modernleşme sürecine katılacak insanlara manevi ve ahlâkî bir motivasyon sağlamaları onların süreci kendi ruhlarında meşru bulmalarıyla mümkündür. Bunu tarihte sekülerlik sağlayamaz; ancak dinler sağlayabilir. Sözgelimi bir Müslümana "Senin çok zengin olman lazım, çünkü elde edeceğin servetle müreffeh yaşayacaksın, malın mülkün olacak, insanlar elindekilere bakıp sana saygı duyacak." dediğinizde, bu argümana güler, aklına kınanmış Karun gelir. Onun algı dünyasında dünya geçicidir; mal ve mülkün gerçek sahibi Allah'tır. Üstünlük ve büyüklük Allah'a aittir. Bu dünyada sahip olamadığı bütün zevklere ahirette sahip olacağına inanır. Fani bir dünyanın geçici, aldatıcı zevklerine kapılmak bir Müslümana yakışmaz; bu tutumlar iyi bir Müslüman'ın ahlâkî olgunluğunu zedeler.

Ama aynı Müslüman'a "Senin güç sahibi olman lazım. Çünkü sen bir mü'minsin ve Allah seni üstün ve izzetli kılmıştır. Bugün Batı, gücü elinde tuttuğu için seni kendine bağımlı kılmaktadır. Allah'ın sana bahşettiği izzete sahip olmak istiyorsan, geçerli güce sahip olmalısın. Bugün kılıç kuşanmanın zamanı değildir. Dünyaya ekonomi, teknoloji ve bilim hükmediyor; sen bunlara sahip olmadıkça bağımlı olmaktan kurtulamazsın. Bu geleneksel tutumunu değiştir; ülkeni kalkındırmak için bilime, teknolojiye ve ekonomik güce sahip ol, çok üret, az harca; kendin için değil, dinin ve ümmetin için çalış." derseniz, bu argüman onu ikna eder, kafasına yatar ve sizin kalkınma programınıza "Allah rızası ve din gayretiyle" katılır.

Ana koordinatları dikkatle gözden geçirildiğinde, modern dünyaya katılmak üzere kimliği yeniden tanımlanmış Müslüman'ın bu yeni kimliğiyle modern kimlikler arasında "sıradan" bir yere oturtulduğu görülür: Çünkü sorunu;

a. Müslüman farklıdır (ben idrakinin belirginleşmesi);

b. Farklı Müslüman üstün kılınmıştır;

c. Şu halde üstünlüğünü çağın geçerli araçlarıyla tescil ettirip sürdürmesi ve "düşmanın silahıyla silahlanması" gerekir,

şeklinde ortaya koymak, onun "farklılığını ve üstünlüğünü" araçların gelişmişliğine ve bolluğuna indirgemek olur. Bir Müslüman'ın kafirlerden üstün ve farklı olduğu doğrudur; ama üstünlük iman'da, farklılık salih amelde'dir. İnsanlık için "hayırlı bir ümmet" misyonuyla çıkarılmış Müslümanların diğerlerinden ayrılan temel vasıfları, hayatın bütün alanlarında "ma'ruf'u emretmek, münker'den sakındırmak" olarak tespit edilmiştir. Modern araçlara, dünyevi refaha, gelişmiş teknolojiye sahip olamasa bile, sırf bu "nitel" vasıfları dolayısıyla bir mü'min farklı ve üstündür. Kaldı ki, "düşmanın silahları" dışında "başka silahlar" da mümkündür. Bu silahın ve gücün tanımıyla ilgili zihinsel bir konudur.

Bu anlamda dinde sekülerleştirilmeyecek hiçbir unsur bulunamaz. En zahidane kültüre sahip olanlar bile, eğer savaşın araçlarının kesin olarak değiştiğine kanaat getirirlerse, yeni araçlara sahip olmak için yeni bir gayrete girmeye başlarlar. Bu safhadan sonra "tasavvuf tasarruf, tasarruf da tasavvuf olur."

Dinî açıdan yasak olmamakla beraber, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Arapça konuşmayan Müslüman muhitlerde Kur'ân meallerinin patlama düzeyinde yaygınlık kazanması ile Kur'ân'a göre Sünnet'in konumu çevresinde başgösteren tartışmayı bu özel konjonktürden ayrı düşünemeyiz. Meal okumaya yüklenen misyon ile Katolikliğin otoritesine başkaldıran protestanların İncil okumaya yükledikleri misyon arasında şaşırtıcı derecede benzerlikler var. Müslüman kavimlerin kendi dillerinde meal yapıp yaygınlaştırmalarının bir başka saiki de, ulusal dillere çevrilmesiyle ulus devletlerin ortaya çıkmasında büyük etkiler sağlamış olan İncil gibi Kur'ân'ın da ulus devlet düşüncesinin pekişmesinde oynayabileceği role ilişkin bir beklenti içine girmiş olmalarıdır. Mesela "Türk Müslümanlığı" tezinin önemli dayanaklarından biri mealle "Türkçe ibadet" yapılabileceği iddiasıdır.

Bu durum her alanda gözlenebilir. Yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde büyük sufi otoritelerce tanımlanmış irfan geleneğinin kendini Kur'ân ve Sünnet'le test etme ihtiyacını hissetmesi olayını dahi bu bağlamda ele alabiliriz. Kendi hatırına oldukça gerekli ve yararlı bir tutum olan bu eğilimin, son kertede tarikatları birer ticari ve mali holdinge dönüştürmüş olması anlamlıdır. Demek ki, süreci başlatanların niyeti bu olmasa da geldikleri nokta, dinî yeni bir arınmadan çok, modern dünyaya katılmak, bunun önündeki geleneksel engelleri yeniden tanımlayıp kullanışlı ögeler durumuna dönüştürmekti.

İster yarışmacı ister uyumlu versiyonu ile olsun, modernliğin İslâm'a ihtiyacı vardır; iki sebepten dolayı: Biri, niteliği ve direnme gücü ne olursa olsun sistem dışı kalan her şeyin ilke olarak sisteme dahil edilmesi gerektiğinden dolayı –Türk modernleşme projesi buna karşı direnç içindedir–; diğeri, İslâm gibi ilahi temelde büyük bir dinin modern dünyanın kuru kalbine üfüreceği umulan manevi rüzgarın sistemi rehabilite edebileceği umudu. Buna bu yüzyıllın başlarında İngiliz tarihçi Arnold Toynbee dikkat çekmişti; 1990'lardan sonra Ernest Gellner benzer gerekçeleri öne sürerek Müslümanlığın kendine özgü kimliğiyle modernizme katılması durumunda bunun modernizmin kendisine yarar getireceğini söylemeye başladı. Batılı bilim ve kültür çevrelerinde Taoizm, Budizm vb. doğulu din ve kutsal geleneklerle ilgili araştırmalarda son zamanlarda gözlenen artışı

da buna bağlamak mümkün. Öyle anlaşılıyor ki, seküler bir blokaja dayalı kapalı sistemin dışarıdan bir aşıya ihtiyacı var. Sistemin ana parametreleri korunmak suretiyle bu türden bir "yabancı aşı"nın rehabilitasyon görevini yerine getireceği düşünülebilir.

Ancak burada bizi ilgilendiren, böyle bir sürece katılacak İslâmiyet'ten, sürecin sonunda geriye ne kalacağı hususudur.

İster Aydınlanma ister Protestanlık'ta olsun, modernliği mümkün kılan din ve dinin vaz'ettiği problematik alanlardır. Bu açıdan modernlik gelişmesini dinlere borçludur. Aydınlanma'nın hareket noktasını oluşturan şey, "insanın düştüğü bu durumdan kurtulması" için aklına güvenmesi ve onu kullanmasıydı. Zamanla aklın üstünde her türlü metafizik ve müteal fikir reddedildi, her şey dünyevi olanın blokajı altına girdi. Yaşanan iki tecrübeden de anlaşılan şu ki, modernleşme projesini insanın ruhunda meşrulaştıran Protestanlık ve Shintoizm'den geriye onlara özgü hiçbir şey kalmamıştır. Kullandıkları yöntemler ve araçlar onları dönüştürmüş, özlerini değiştirmişlerdir.

İslâm'ın başından da böyle bir tecrübenin geçmeyeceğinden hiçbir zaman emin olamayız. Bu arada bizim "İslâm protestanlığı" kavramsallaştırmamıza itiraz edenlerin "İslâm'ın protestanlaştırılmasından sözeden biri, zımnen İslâm'ı Protestanlık öncesi Hıristiyanlık'la özdeşleştirmiş olur"[1] demesinin içinden geçmekte olduğumuz aktüel tecrübenin sağlıklı olduğunu kanıtlamaz. Şüphesiz ki, Protestan olmayan İslâm, Katoliklik ya da Ortodoksluk da değildir; ama Hz. Peygamber (s.a.s.)'in şu uyarısını unutmamak gerekir:

"Kulacı kulacına, arşını arşınına, karışı karışına sizden öncekilerin (Ehli Kitab'ın) yoluna uyacaksınız. Öyle ki onlar keler deliğine girecek olsalar, siz de (onları taklid edip keler deliğine) gireceksiniz." (Tirmizî, Fiten, 30.)

Hepimiz bütün düşünce sistemlerimizi, temel varsayımlarımızı ve yaşamakta olduğumuz hayat biçimlerimizi bir kere daha gözden geçirelim: Acaba gerçekten Peygamber'in buyurduğu gibi modernlerin girdiği "keler (veya kertenkele) deliği"ne girmeye çalışmıyor muyuz?

---

1 E. Saadettin Doruklu, İslâm'ı Protestanlaştıranlar Kimler?, İslâm Mecmuası, Sayı: 135, Kasım-1994, s. 76-77.

PRE-MODERN ZAMANLARIN GELENEĞİNE DÖNMEK



İlerleme inancının motive ettiği "yeryüzü cenneti"ne ulaşma duygusu altın çağı geçmişte arayan nostalji ile aynı şeydir. Dünün bugüne göre daha ahlâkî ve saf erdemli olduğundan emin olamayız. Aydınlanma'nın ürünü olan modernitenin tarihte bir kırılma olduğu doğrudur. Ancak bu kendine özgü formu ile öyledir. Eğer modernitenin merkezî kavramlarından biri sekülerizasyon ise, insanın ilahî ve uhrevî olana sırt çevirip el-Hayatu'd-Dünya ile yetinmesi insan tarihi kadar eskidir. "Tekasürle oyalanıp (bu gaflet halleriyle) mezara kadar gidenler" (Tekasür, 102/1) seküler insanlar değil miydi?

Şu halde mutlak iyiyi geleneğe gönderme yaparak tanımlamak çok da haklı nedenlere dayanmaz. Çünkü zamanın ruhunu "önce" ve "sonra" şeklinde iki mutlak kategoriye indirgemek tersinden ilerleme inancını doğrulamaktır. Bu durumda eğer ilahî rahmetin fiilen tecelli ettiği Nübüvvet dönemlerini –en sonuncusu 610-632 arası idi– tarih üstü sayarsak, geri kalan zamanları önce ve sonraya göre bölmenin ahlâkî nedeni yoktur.

İslâm tasavvufuna göre "insan zamanın çocuğu"dur ve asıl olan "ân-ı vâhid"tir. Kişi yoğunlaştırarak yaşadığı anı, manevî ve ahlâkî kemal ile anlamlandırır ve belki de geçmişte hiç kimseye nasip olmayan mertebeleri kateder. "Üzerine and okunan Asr'ın insanı ziyana uğrattığı" (103/Asr, 1-2) bir gerçek olsa da, gelecek zamanların hep daha kötü olacağı yolunda elimizde mutlak bir kural yok. En azından "birbirlerine Hakkı ve sabrı tavsiye edip salih amellerde bulunanlar," (Asr, 103/3) bu ziyanın dışına çıkıp farklı dünya-

lar (zaman içinde zamanlar) kurabilirler. Moderniteyi bir kader olarak gördüğümüz andan itibaren, evrendeki gibi zamanda da Allah'tan bağımsız hükmünü icra eden yasaların varlığını kabul edeceğiz. Oysa bizim varlığı determine etme gücümüz olmadığı gibi zamanı ve geleceği de determine etme gücümüz yoktur.

Mahatma Gandi, zengin Hind geleneğine dönerek modern dünyaya karşı yeni direniş stilleri geliştirdi. Ama hiçbir gelenek, dinle beslenmiş olsa dahi kendi başına moderniteye karşı koyamaz. Bu, Tarihsel İslâm'ın bugünkü taşıyıcı ideolojisi olan gelenek için de doğrudur. Gelenek sırf gelenek olduğu için masum olamaz; sadece denenip test edildiği için anlamlı olur. Geleneğe meşruiyet kazandıran, onu kaynağında besleyen kutsal referanslar, onu var kılan kurucu değerlerdir. İlahi irade ve amaç, nasıl varlık dünyasının düzeninde tecelli ediyorsa, ilahi bilgi ve arzu da, gelenekte tecelli eder. Ne var ki, her bir obje ve fenomen nasıl mutlaklaştırılamazsa, hiçbir gelenek de mutlaklaştırılamaz. Objeler gibi gelenek de bir formdur ve bazan form içeriğe (muhtevanın ruhu değere) düşman kesilebilir; kendilerinden emin Ferisîler'in köklü Yahudi geleneği adına Hz. İsa'ya düşman kesildikleri gibi.

Yahudi din öğretisi bir tür gelenek öğretisidir. Çünkü "varolan eskidendir ve olacak olan eskiden olmuştur ve Allah geçmiş olanı yine arıyor." (Vaiz, 3:15). Bundan ötürüdür ki ana kural "im Kabbalah nekabbel: Gelenekse kabul ederiz" şeklinde belirlenir.

Oysa varlık, bilgi ve ahlâk açısından baktığımızda bizim gelenek tanımımızda "geçmiş, şimdi ve gelecek" arasında ne mahiyet ve ne kutsala yakınlık ve iştirak açısından fark vardır. Çünkü nasıl kutsalın kendisinden neş'et ettiği evrensel, aşkın ve uhrevî ilke varlıkta tecelli ediyorsa –evrenin varoluş düzeni (kevn ve tekevvün) bunu doğrulamaktadır–, tıpkı bunun gibi aynı kutsal insan eli ve insan fiilleriyle hayat alanında tecelli eder. Çeşitli hayat biçimlerinde ilahi irade ve kutsalın gerçekten tecelli edip etmediğini İlahi Hukuk (Şeriat)'la test ederek anlayabiliriz. İnsani durumlar açısından Şeriat'a uygunluk meşruiyetin ölçüsü ve tecellinin güvencesidir.

Bu açıdan geçmiş zamanın, bugünün ve geleceğin insanı arasında temelde üstünlük farkı yoktur. Gelenek, kutsalı hayatta tezahür ettiren ve

birbirini izleyen yaşantı biçimleri, formlar düzeneğidir. Hangi biçim ve form düzeneğinin sahih ve sahici olduğunu tayin eden şey, onun ilahi ve ondan neş'et eden kutsala yakınlık, uygunluk, iştirak ve yoğunluk derecesidir. Bir biçim veya formun, sırf diğerlerine göre önceliği yüzünden üstün ve kabule şayan olmasının bu anlamda meşru bir anlamı olamaz. Gelenek, yaşanmış hayatlar, insan eliyle varlığa aktarılmış düzeneklerdir. Peygamber'inki hariç, hiçbir gelenek bugünü ve yarını belirleyemez. Bu anlamda bizler yaşanmış hayatlardan sorumlu değiliz (Bakara, 2/134), onları oldukları gibi aktarıp tekrarlayamayız. Bu bizim geleneğe düşman olmamızı, Goethe gibi "Gelenek, o budala şey, gerçekte bir canavardır." dememizi veya ondan kesin kopuşa yönelmemizi gerektirmez, aksine özüyle süreklilik içinde olmamızı mümkün kılar.

Elbette, aşkın, evrensel (bütün) ve uhrevî olanı boşaltarak kendine göre biçimler ve düzenekler vareden modernitenin sekülerizmini hiçbir gelenekle kıyaslayamayız. Seküler olan Allah'ı ve kendi anlamını unutmuş insan eliyle ve tamamen bu dünyaya ait ve bu dünya ile sınırlı (dünyevi)dir. Modernite, özünde türedi (bid'at) olduğu için geleneğe düşmandır. Zira gelenek hem kutsalı içerir, hem de sürekliliğini öngörür. Biz "zamanın çocuğu olan" Müslümanlar ise, gelenekle kutsal içeriği ve sürekliliği öngören öğretisi ile sıkı irtibat halinde olmalı, ancak formunun aktarıcısı ve tekrarlayıcısı olmamalıyız. Gelenek ile gelenekçilik ayrı şeylerdir.

İnsan eliyle üretilen her kültür, insanı gerçeklikten koparan, yalıtan engellere dönüşebilir. Gelenek de, kendini mutlaklaştırdığında aynı işlevi görür. Geleneğin kendi adına modernliğe karşı koyduğu her yerde, bu karşı koyuşun kendilerini rasyonelleştiren elitler eliyle yapıldığını görüyoruz. Bunun canlı örneği Osmanlı ulemasıdır. Onlar, resmî toplumun sac ayaklarından biriydiler ve statüleri adına reformlara karşı direndiler, bu arada geleneğin arkasına sığındılar. Eğer onlar, geleneğe değil de onu vareden değerlere dönüp yeni ifade ve direniş araçları geliştirebilselerdi ya da Peygamber'in kendilerine yüklediği "veraset" misyonunu üstlenip sahici çıkış yolları gösterebilselerdi, arkalarında milyonlarca inanmış erkek ve kadını bulacaklardı; fakat onların üstüne kapandıkları medeniyetleri gibi geleneklerinin de "eceli gelmiş" (Yunus, 10/49), miadı dolmuştu. Kendi resmi ko-

numlarını rasyonelleştirmek üzere geleneğe sığınan Osmanlı ilmiyye sınıfı Şeriat'a en büyük zararı verdiler.

Fransa'da patlak veren 1789 devriminin ilk ayak sesleri duyulduğunda Osmanlı Resmî ve İran'ın Ahbarî uleması dinî bir rasyonalite geliştirerek geleneği öne çıkardılar. Oysa aynı tarihte varoluşun yeni form ve araçlarını geliştirme cehdine (ictihat yöntemi) başvuran Usuliler, meydan okudular, cevap verdiler. İşte o Usuli ulemanın çabasıdır ki modern dünyanın kalbinde (1979) İslâm devrimini patlattı.

Seküler kültür, insanın bilincini örten kalın bir örtü (küfür)dür; tarihte birçok küfür öğretisi gelenek içinde neşvünema bulmuştur. Sapmış ve çürümüş bir geleneği geleneğin kendisiyle değil, kaynağında ona meşruiyet kazandıran kutsal referanslarla test edebiliriz. Bu anlamda ısrarlı bir Selefi'nin bakış açısına ihtiyacımız var. Her değişen zamanın yeni objeler dünyasında kendini test edebilen gelenek, kutsalı yeniden üretmiş olur; bu artık yeni'nin eski'nin tekrarı değil, devamı olduğunu gösterir.

Bu tanımıyla geleneğe dönüş eski ve yaşanmış bir forma dönüşür. Süren ilahi tecelli, her durumda kendini yeni bir formda ifşa ettirir.

Eğer Aristo'nun dediği gibi evren ilahi müdahaleden bağımsız bir ilk el hareketiyle varlık bulsaydı ya da Newton'un tasvir ettiği gibi mutlak (determinist) yasaların hükmü altında olsaydı, formlar da ezelî ve ebedî olurdu. Ancak Allah, varlığı bir defada yaratıp öyle bırakmadı, "kün (ol)" ile kozmik düzen (tekevvün) başladı ve el'an yaratılış (kâinat'ta kevn) sürmektedir. Evrenin hâlâ süren yaratılışında, ilahî tecelli her an yeni bir durum ve formda kendini açığa vuruyor. Yani Allah, her an tarihe, tabiata ve hayata müdahildir. İbn Arabi'nin deyimiyle Allah'ın ilk yarattığı kalem, yani İlk Akıl varlık defteri üzerinde yazmaya devam etmektedir.

Hayat da kaynağında nur olan Allah'ın inayet ve lütfuyla varlığa katılıyor. Ve Aliya İzzetbegoviç'in dediği gibi "Hayat en büyük mucizedir." Allah'ın iradesini yeryüzünde tecelli ettirmek üzere "halife" seçilen insan, hayatı yeniden üretmek ve her yeni durumda kutsalın formlarını bulup ona iştirak etmek zorundadır. Bir önceki formu mutlaklaştırmak hayatın geçirgen, akışkan ve canlı tabiatına karşı olmaktır. Bütün bunlar Şeriat'ın maksatlarını (Makasidü'ş-şeria), ilahi hükümlerin hikmetini bulup çıkar-

mada önemlidir. Hikmetlerine mebni olarak vaz'edilen hükümler, zamanın ruhuna göre değişir; bir formu başkasının yerine geçirir. Forma ve konjonktüre ait hükmü mutlaklaştırmak, aracı amacın yerine geçirmek, Şarî'in maksadına yabancılaşmak, İlahi muraddan kopmaktır. Burada da Selefi bakış açısına hikmet boyutu katmalıdır.

Gelenekte tezahür eden şey geleneğe aittir ve her gelenek kendine özgü normları, kurumları ve yapılarıyla bir ilkeyi hayata geçirir.

İkiyüz yıldır üzerimizde yoğunlaşan dış baskılar, bizi İslâm tarihinde yabancısı olduğumuz bir zihnî tutuma, geleneği öne çıkararak kendi üstümüze kapanmaya ve tabiî bunun sonucunda dünya (hayat)dan kopmaya yöneltti. Belki bu, ulema ve elitlerimiz eliyle geliştirdiğimiz bir savunma mekanizmasıydı, ama aynı zamanda kendi kendimize kurduğumuz bir tuzaktı. Bu tuzağa düştükten sonra, tarihin dışına itilmişler olarak kendisinden koptuğumuz dünyada hayat durdu, geleceğimizin önü tıkandı.

Ve –Abdullah Laroui'nin çözümlemesinden hareketle– eğer geleneği rasyonelleştirerek bir savunma aracına dönüştüren elitler, bunu kendi statülerini korumak amacıyla yaptılarsa, aynı elitler yine statülerini güçlendirecek elverişli bir araç gözüyle baktıkları İslâm'ı protestanlaştırma fikrine de yönelmekte tereddüt etmeyeceklerdir. İslâm'ı protestanlaştırma fikrinin günün "dindar ve muhafazakâr" politikacı, bürokrat, iş adamı ve bilim çevrelerinde yankı buluyor olması bunun göstergesi değil mi? Siyasetin liberalleşmesini amaçlayan liberal teorisyenlerin, Müslümanlar'ın kamusal hayata katılmasına bir çözüm olarak Müslümanlar'a "muhafazakarlığı" bir kimlik olarak önermeleri bu tarihsel zihni kırılmayla örtüşme halindedir. Çok yönlü ve derinlemesine bir sorgulama yapmadan verili dünyayı doğru kabul edip modern sisteme katılmak isteyen Müslüman elitler, dün geleneği vareden değerleri manipüle ettikleri gibi, bu değerlerin ruhunu yönlendiren İslâmiyet'i de manipüle etmekten çekinmeyeceklerdir. Bu da gerçekten, geçmişin kutsal cilasını üzerinde taşıması dolayısıyla hayli güven verici olan geleneksel formun içini seküler amaç ve özlerle doldurmak şeklinde olur ki, böylece –yanıltıcı olsa da– meşruiyet sorunu çözülmüş olur.

Şu halde öğretinin saf ruhuna sadık olan ve haklı olarak moderniteyi eleştiren Müslüman entellektüeller, haksız olarak geleneğe dönüşü önerir-

lerse, bize ve modern insana çözümsüzlüğü önermiş olurlar. Bizim ne geleceği tasarlama ve planlama hakkımız vardır, ne de başkalarınca yaşanmış bir geleneğe dönüşü bir çıkış yolu şeklinde göstermeye.

Biz modern ve seküler sitenin insanları olarak bu zaman'ın ve bu dünya'nın çocuklarıyız. Kentin alternatifi köy (ve çöl) olmadığı gibi modernitenin alternatifi de pre-modernlik (modernizm öncesi zamanlar) değildir. Kaldı ki modernizmin bütün gelenekleri önüne katıp tarihin dışına ittiğini deneysel olarak gözlüyoruz.

Bu açıdan bakıldığında İslâm dünyasının Din, Gelenek ve Modernite arasında bir ayrışma sorunu olduğu söylenebilir. Çünkü paradoksal olsa da, bazı durumlarda din ve modernite arasında örtüşen motifler olduğunu ve fakat bunların gelenekte hayata dahil edilmediğini görüyoruz.

Gelenek adına Tarihsel İslâm'ın yüceltilmesi, içinden geçmekte olduğumuz zamanda herhangi bir hayat biçimine karşı koymayı gerektirir; bunun zamanla varlığı kilitlemek olduğunu söylemiştik. Zamanın kilitlendiği durumlarda, hayat ile modernite aynı şey (özdeş) görülür ve moderniteden kaçarken hayatın dışına çıkılmış olur. Oysa her peygamber, ona inananlarla birlikte, geleneğin modernitesi olan sistemi aşıp yeni hayat alanlarını varetmeye yöneldi, böylelikle tarihsel yürüyüşün yönünü kutsal referansına ve ilahî amacına çevirdi. Öyleyse hayatı sistemden ayırmak gerekir. Allah kutsal bir amaçla ve bizi sınamak üzere (ölümü ve) hayatı yarattı (Mülk, 67/2). Yüceltilmiş gelenek, hayatı durdurmaya, ondan neş'et etmeyen (modern) sistem ise, boğmaya çalışıyor. Biz kutsalın tezahürü olan hayata ve tarihe dönmenin meşru yollarını aramalıyız.

Modernite'yi aşmak

Müslümanlarla birlikte çok sayıda çevre –ki bunlar genellikle modern dünyanın marjinalleridir– modern projenin yaygın krizinden sözedip duruyorlar. Ateist ve seküler eleştirmenlerin kriz olarak işaret ettikleri fenomenler aysbergin su yüzündeki kısmıdır. Sözgelimi bugünkü uluslararası düzen, yaygın istikrarsızlık, yoksulluk ve çatışmaların nedenidir. Ancak bunun gerisinde yatan asıl faktör, modern kültürün rekabetçi, yarışmacı ve tahakkümcü niteliğinden başkası değildir.

Fizik çevrenin kirlendiği ve gezegen ölçeğinde canlı hayatın büyük bir tehdit altına girdiğini bilmeyen yok. Yerine ikame edilemez kaynaklar hızla tüketilmekte, ekolojik denge yerinden oynamaktadır. Bu, kozmosun ilahi düzenine (Mizan) saldırgan bir müdahaledir.

Bütün reklam ve telkinlerine rağmen, özünde kibirli (paranoid) olan bu proje, insana sahici ve tatminkâr bir hayat biçimi sunamadı. Şu halde ortada ciddi bir sorun var ve hemen hemen hiçbir şey yolunda gitmiyor.

İtiraz cevaba göndermedir

Her itiraz değilse bile, dinlerin sonuncusu ve tek otantik olanı İslâm'-ın (ed-Din'in) kutsal öğretilerinden hareketle modern dünyaya yöneltilen itirazlar önemli ve anlamlıdır. Özünde seküler, ateist veya laik olan itirazlar sadece itiraz olarak kalırlar. Kendi tarihlerini tekrar etmek durumunda olan diğer dinlerden (Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Taoizm vs.) gelen itirazlar da tarihsellikleri dolayısıyla çözüm gösteremezler. Sözkonusu din ve geleneklerin oluşturduğu havzaların modernizme elverişli görünen yapıları bunun göstergesidir.

İslâm dünyası ise bütünüyle modernizme karşı bir direnç içinde değilse bile, bir adım ileri, bir adım geri tereddüt geçiriyor. Ve bu yüzden henüz tam olarak teslim olmuş sayılmaz. En gür seslerin İslâm havzasından yükseliyor olması dikkate değer bir konudur. Demek ki İslâm; hem itiraz ediyor, hem meydan okuyor.

İslâm'ın bir din olarak moderniteye yönelttiği ilk itiraz, onun salt bu dünyaya ait ve mutlaklaştırılmış bir proje olmasıdır. Kısaca modernizm, dünya ile sınırlı bir dünya görüşüdür. Bu seküler görüşte dünya Allah'tan ve varlık âleminden kopuk bir parça, indirgenmiş bir alandır; ilahî ve uhrevî ilkeden kopuk olduğu için el-Hayatü'd-Dünya'dır; dünya hayatının yüceltilmesi, mutlaklaştırılmasıdır. Dünyanın bu tanımı gayr-ı meşru ve gayr-ı ahlâkîdir.

Çünkü yukarıda değindiğimiz gibi Allah, varlık âlemine ve tarihe müdahil olduğu gibi dünyaya da müdahildir. İşte bu Tevhid'dir. Allah, tarih boyunca elçileri aracılığıyla insana seslenmiş ve yol göstermiştir; bu da Risalet'tir. Tarihe ve kozmosa müdahil olan Allah, dünyanın kutsal bir amaca

ve nihaî bir sona doğru varlıkla birlikte akıp gittiğini öğretir. İnsan, bu kutsal yürüyüşe katılacak ve asıl ait olduğu yurda (Daru'l-bekâ) gidecektir. Bu Ahiret inancıdır.

Altı maddede toplanan İslâm amentüsü bu üç ana ilkenin birer türevi sayılır. İslâm'a girişin beş şartı da bu temele oturur.

Bu bağlamda insan, biri ilahî diğeri dünyevi olmak üzere iki tabiatlı bir varlık olarak karşımıza çıkar. Ruhundaki İlahi Öz (Nefha-i ruh) onu aşkın ve uhrevî olana, dünyevi tabiatında içkin Nefs ise buraya çağırır. İnsanda somutlaşan ve ondan asla bağımsız bir realite olmayan dünya hayatı gel-gitler içinde süren dinamik bir süreçtir.

Burada "Nefs" dediğimiz fenomenin özel tanımına yakından bakmalıyız. Üç ayrı Nefs tanımı, üç ayrı kültürel havzanın dominantlarına işaret eder:

Batı kültürünün açılımı olan modernite Nefsi kışkırtır; Doğu kültürlerinin ortak paydasında toplanan felsefî ve dinî mistisizm Nefsi öldürmeyi amaçlar. Vasat (Ortayol) bir din olan İslâmî öğreti ise Nefsi dizginlemeyi öğütler. Buna göre, bizler ne modernizmde öngörüldüğü gibi dünyayı mutlaklaştırabiliriz, ne de Doğu dinlerinde amaçlandığı gibi ondan kopabiliriz. Bir başka yurdun şimdilik burada olan insanlarıyız, yani dünyalıyız. Dünyevi tabiatımız, dünya'nın da bir parçası (ve fakat en aşağı parçası) olduğu ontolojik bütüne bağlı ve bağımlıdır; ne var ki önceliğimiz ilahi, en yüksek, nihai ve asıl olana yöneliktir. Bu aslolan ve hakiki hiyerarşidir. Dünya denîdir, fanidir ve izafidir. Öyleyse dünyada Altın Çağ da mümkün değildir, Yeryüzü Cenneti de... Bizim altın çağımız cennetti ve cenneti öbür dünyada bulacağız. Şu halde geleneğin en eski zamanlarını yüceltmek kadar, ilerleme inancıyla geleceği yüceltmek de bir yanılsamadır. Altın Çağ'a dönüş ve Cennet'i yeryüzünde kurma girişimi, insani meleke, yeti, güç ve araçların ancak manipüle edilmesiyle sonuçlanır. Bundan dolayı seküler olan, daima dinî olanı taklid etmiş, bunu da tersyüz ederek yapmıştır.

İnsan, Allah önünde bir kul, diğer varlıklara göre üstün bir konumdadır. Zübde-i alem'dir, Ahsen-i takvîm üzere yaratılmıştır ve Halife olması dolayısıyla Eşref-i mahlûkât'tır. Bu hümanizm'in ve onun mantıkî sonucu olan bireyciliğ'in reddi demektir. Bu demek oluyor ki, İslâm modernliğin

bir öncülü olan dünyevileşme'ye karşı olduğu gibi bir diğer öncülü olan bireycilik'e de karşıdır.

Hümanizmi ve bireyciliği reddeden zorunlu olarak rasyonalizmi de reddeder. Akıl, bu düştüğümüz yerden bizi aşkın olana bağlayan bir ip, bir kementtir; kalbin türevi ve ilahî nurdur, fakat Ay'ın nurunu Güneş'ten alması gibi, akıl da nurunu başka bir kaynaktan alır. Bu kaynak ilâhi bilgi ve hikmet olan vahy'dir. Kaynağından koparılmış akıl mutlaklaştırıldığı zaman, fizik dünyanın nicel alanını aşamaz, varlığı ya ikiye böler Kartezyen olur veya pozitivizme yönelip bilgiyi formların bilgisine indirger.

Bundan hareketle diyebiliriz ki, mutlak doğru ve nihaî bilgi, olguların (pozitif) bilgisi değil –ki bu bilgi, diğer bilgi türlerinden sadece biridir– onları içeren ve fakat aşan bilgidir. Deney, gözlem ve varlığı matematik dille ifade etmek meşrudur, yerine göre gereklidir ve fakat mümkün olan tek bilgi bu değildir. Bu da modernitenin başka parametresini bilimsel bilgi ve pozitivizmi reddetmektir.

Evrensel Hakikat vardır ve Hakikat tektir; şu var ki her biri Hakikat'ın bir ifade biçimi olan hiçbir bilgi evrensel ve mutlak değildir. Öyleyse Aydınlanma'nın ve Fransız Cumhuriyetçileri'nin öne sürdüğü gibi evrensel ilahi ve müteal köklerinden koparılmış akıl da yoktur. Eğer bir evrensel akıldan söz edilecekse, bu Sufiler'in ve Meşşailer'in kavramsal çerçevelerinin temelini teşkil eden İlk Akıl'dır (El Aklu'l-evvel). İlk Akıl'dan türemiş olsa da akıl Allah'a izafe edilemez; insana aittir. Evrensel akıl olmadığı gibi, mutlak, evrensel ve herkese dayatılacak bir kültür, medenîyet ve proje de yoktur. Bundan dolayı totaliter ve zorba olan her söylem gayr-ı meşru ve ahlâk dışı olup ilahi maksad ve hayatın sebeb-i hikmetine aykırıdır.

Bizler varlıkla birlikte Allah'tan geldik ve O'na doğru gidiyoruz. Varlık bizim gibi canlı, iç hayat sahibi ve kendine özgü bir bilinç taşır, yani zîşuurdur. Bizi birleştiren ve bize hayat veren ilke Tek ve Bir olduğu için varlık kutsaldır. Varlığın düzeni bir emrin (kün) süren tecellisidir. Her şey âlemde içkindir ve âlem Allah'tan başka ve O'nunla aynı mahiyette olmayan gerçeklikler mertebesi ve düzeneği olarak bilgiye konudur. Öyleyse bilgi hikmettir. İnsan, hayatını kutsal varlığın bilgisinden ve hikmetten bağımsız yaşayamaz. Varlığın düzeni onun yaratılış düzenidir ve her ikisinin

ortak paydası fıtrattır. Temiz fıtrata dönen, hakikatte dine ve yaratılışın düzenine döner (Rum, 30/30). Ahlâk, varlıkta ve fıtratta yaratılış düzenine uygun duruştur. Şu halde profan ve mekanik evren görüşü bir hurafedir.

Buna göre varlık kutsal, bilgi hikmet ve eylem ahlâkî'dir. Bundan dolayıdır ki insan bozulacak olursa kâinat da bozulur. Varlık dünyasında mutlak çok alan veya iki alan (Kartezyen) olmadığı gibi, insan zihninde ve hayatında da çok alan (kesret-i mutlak) veya iki alan (aliheteyn) olamaz. Çokluk, birden fazla ilah tasavvurudur ve bu da şirktir.

Varlığın çokluk ve çoklukta birlik (Kesrette Vahdet) olduğu doğrudur; ama varlıktan birini çekip alırsanız –ki sadece bunu zihinde gerçekleştirebilirsiniz– bu durumda her bir gerçeklik kendi bağımsızlığını ilan eder, izafi olan mutlaklaşmış olur. Hayat ya Birlik (Tevhid) esasına göre kurulur –ki o zaman varlığın düzeniyle uyum içinde olur, fıtrat temelinde ahlâkîleşir– veya çokluk esasına göre kurulur; bu durumda da insan çok sayıda ilahın arzu ve isteklerine bir anda cevap vermek durumunda kalır (Yusuf, 12/39-40). Modernizm, gündelik hayatı sayısız ve objektif kurumların denetimi altına sokmakla insanı güçten düşürdü, kişiliğini parçaladı. İnsan "birey"e indirgenmedikçe atomize olamaz; atomize olan –atomun parçalandığı gibi– parçalanır.

Bireye indirgenmiş modern insanın bu parçalanmış hali onun yaşadığı trajedisidir. Seküler, profan ve bölünmüş (şizofrenik) bir dünyada insan anlamdan ve amaçtan yoksun savrulup duruyor. Yolunu, yönünü şaşırmış vaziyette iken din ona yol göstermeğe çalışıyor.

Meşru ve ma'ruf çıkış yolu

Çalışmamızın bu bölümünde başlıkta yer alan anahtar terimlerin anlam bütününden nasıl bir sonuç çıkardığımıza işaret edelim.

"Modernite'nin Seküler Sitesi"nden "modernite" türedi (bid'at) ve forma ait düzenekler bütünüdür. "Seküler" aşağıda göstereceğimiz gibi salt dünyaya ait "bir iddia"dır. "Site" ise geçmiş zamanların lokal yerleşme biçimlerine analoji yoluyla gönderme olan bir kapalı sistemdir. Modern dünyadaki karşılığı "Kent" veya "metropol"dür. Ana başlıkta yer alan "kutsal, hayat ve tarih" terimlerine biraz sonra dönme fırsatını bulacağız.

Modernite'nin kendisine varlık alanı seçtiği dünyanın niçin salt "seküler bir iddia"ya dayandığını kısaca anlatmamız lazım.

William A. Christian, seküler iddianın, başarının herhangi bir dinsel cemaatin ayırdedici standartlarına göre ölçümlenmediği bir soruşturma sırasında gündeme gelen bir iddia olduğunu gözlemler. "Dışsal iddia" konusundaysa, herhangi bir dinsel cemaatin ayırdedici öğretilerine dayanmayan, yabancı bir iddia, bu durumda seküler, dışsal bir iddia olur, der. Bu bilgileri aktaran Aytunç Altındal deyimi şöyle yorumluyor: "Seküler bir iddia, doğası itibariyle dışsal olup, herhangi bir verili dine göre kendini örgütlemiş bir Cemaatin Ruhani Yönetiminin dogmatikleşmiş vechelerini ortadan kaldırmak amacıyla konulmuş bireysel şerh(ler)dir."[1]

Bir an için bu tanım ve yorumların açıklayıcı olduğunu kabul etsek bile, İslâmî genel öğreti açısından baktığımızda, seküler iddianın mümkün olmadığı ortaya çıkar. Çünkü "din" dediğimiz genel olgunun sadece ilahi kökenle veya bir cemaat ve insan topluluğuyla sınırlandırılmayacağı, şu veya bu düşünce ve inanç şeklinin "din" olduğu ve her insan teki ve topluluğun bir din sahibi olduğu gerçeği bir yana, Allah'ın yaratması, bilgisi, iradesi ve kudreti (denetim ve dahli) dışında hiçbir alan yoktur; dünyanın

---

1 Aytunç Altındal, *Üç İsa*, (çev. S. Özbudun, İstanbul, 1993), s.47. Bizim burada ele aldığımız sekülerizm yukarıda anlatılanlardan farklı bir tanımdadır. Çünkü Yahudi ve Hristiyan geleneğinde seküler kişi "dışarıdan birı yabancı"dır. Bu geleneklerde din, özelleşmiş, bir kurumda (Kilise) içselleşmiş ve bir görevliler (dinî işlerle uğraşan, dogmayı yorumlayan ve öğreten Nizamîler) sınıfıyla bütünleşmiştir. Bu özel dinî kurum ve sınıftan olmayan sekülerdir. Elbette seküler insan dindar olabilir, olur ve hatta Ambrose örneğinde görüldüğü gibi Kilise'de psikoposluğa da gelebilir. Avignonlu Papa VI. Clement daha çarpıcı bir örnektir. (Bkz. A. Altındal, a.g.e., s.52). Bu sekülerliğin Hıristiyanî tanımıdır. Bu anlamıyla her Müslüman sekülerdir; çünkü hiçbir Müslümanda veya cematte ne din özelleşir ne de din adamlığı (ruhbanlık) teşekkül eder. Cami'nin Kilise olmadığı da kesin bir gerçektir. Bu durum'da İslâm'ın kendisi seküler bir din olur ki, bizim sekülerlikten anladığımız bu değildir.
Özellikle Aydınlanma'dan sonra ortaya çıkan ve ilahî olan her şeye meydan okuyup insanı merkez alan (hümanizm), aklı mutlaklaştıran (rasyonalizm) ve aşkını reddeden (pozitivizm ve materyalizm) modern zamanlara ait düşünceler bütünü, bizim üzerinde durduğumuz sekülerliktir. Bunun din-dışı olduğu doğru değildir, çünkü her şey dindir ve dinîdir; ancak sekülerlik ilahî olana karşıdır, yani dünyevi, profan ve beşerî temeldeki dinin, ilahî ve kutsal temeldeki dine karşı koyması, kendini onun yerine ikame etmesidir ki, bu ontolojik olarak imkânsız olduğundan sadece bir iddia, bir isimlendirmedir (Bkz. 53/Necm, 23; 7/A'raf, 71, 12/Yusuf, 40.) Daha geniş bilgi için bkz., Bilgi ve Hikmet, Bahar 1993, Sayı:2.

kendisi de bir bütün olarak bu kapsamın dışında değildir.

İslâm Kelamcıları'nın varlık görüşünden hareket edersek, üç varlık düşünülebilir: a. Vacib (Vacibü'l-vücud Allah), b. Mümkün (Alem) ve c. Muhal (İmkânsız).

Üçüncüsü hiçbir zaman ve mekanda karşılığı olmadığından (Mümteni') sadece zihinsel olarak varsayılabilir ki buna da "farz-ı muhal" yani imkânsız olanın varsayımı diyebiliriz. Dünya (yeryüzü gezegeni) mümkün âlem'in bir parçasıdır ve Allah (Vâcibu'l-Vücûd)'a bağlı ve bağımlıdır. Allah'tan bağımsız bir dünya sadece muhal olarak farzedilebilir. İşte seküler olan sadece bu muhal olan faraziyedir, varlık yapısı (ontolojik) bakımından hakiki karşılığı ve temeli olmayan zihinsel bir inşa, kurguya dayalı bir tasarımdır ve bundan dolayı modernlik, ulus devletin zorlayıcı ve emredici politikaları sayesinde empoze edilen bir projedir. Bu yüzden modernitenin ana dayanaklarından biri durumundaki sekülerizm sadece bir varsayımdır, boş, temelsiz ve bâtıldır. Sekülerizmin bu tanımı Hıristiyan literatürün dışında ve fakat çağımıza özgü bir tasarımdır.

Bu bâtıl faraziye (veya hurafe), dünyaya ait, dünya ile sınırlı ve dünyevi olanın mutlaklaştırılması olan fikir, kavramsal model, niyet ve amaçlar, pratikler ve formlar düzeneği şeklinde ortaya çıkar.

Bu anlamıyla sekülerizm, insan zihni ve algı biçimiyle ilgili olup şu üç öncüle dayanır:

a. İlahi (semavî, metafizik veya aşkın) olandan kopuş,

b. Alem (varlığın bütünün)den ve dolayısıyla batından kopuş,

c. Uhrevî (öte)den kopuş.

Bu üç parametre bir araya geldiklerinde insanın genel kopuşunu gerçekleştirirler; ardından evrensel sistem içinde lokal (seküler) bir sistemin, blokajın içine kapatırlar. Modern zamanların kopuş tarihi ise Aydınlanma ile başlar.

Sözkonusu kapalı sistem (seküler site)de dünya hayatı (el-Hayatü'd-Dünya) yüceltilir ve mutlaklaştırılır. İnsan ürünü bir ideoloji ve tasarım (muhal/mümteni' bir faraziye) olması hasebiyle seküler olan zorunlu olarak:

a. İlahi temelde bir dini taklid eder ve fakat taklide konu aldığı her fenomeni tersine çevirir. Bu anlamda seküler olan ontolojik olarak herhan-

gi bir köken ve cevhere dayanmadığı gibi, orijinal bir fikir ve bilgiye de dayanmaz. (Şeytan Allah'ı taklit eder.)

b. Varlığın iç anlamını, özün bilgisini (Bâtın) inkâr ederek dışsal olana, zahirî bilgiye yönelir: "Dünya hayatının (sadece) zahirini bilmek" (Rum, 30/7), mümkün ve geçerli tek bilgi olur.

c. Hiyerarşinin ilahi düzenini değiştirir. Hayatı doğumla başlatır, ölümle bitirir ve ötesini yok sayar. Oysa hiyerarşinin ilahi sıralamasında, ölüm önce hayat sonradır. (Mülk, 67/2). Dünya geçici ve bizler ölümlüyüz. Ölüm, sonsuz hayatın başlangıcıdır.

Modernite'nin bu seküler iddiasına göre kurulmuş kapalı sistemde, sitede yaşayan bizler, bu sitenin dışına çıkmanın yollarını ararken bazı şeylere dikkat etmeliyiz. İlki, biz dünyalıyız ve bu dünyada yaşıyoruz. Öyleyse ne başka bir gezegene –söz gelimi havası ve suyu olduğu sanılan Mars'a– gidebiliriz ne de dünyadan kaçabiliriz. Nefis'le ve Şeytan'la birlikte yaşayacağız. Şeytan'ın iğvasına kapılmış olsak bile, ilk günahı "biz" işledik, şeytana kıyamete kadar mühlet verilmiştir. Kilise ta en başında cemaatini seküler ve Kilise'ye ait şeklinde ikiye böldü. Bunun uygun bir çıkış yolu olmadığını Hıristiyanlığın tarihinden anlıyoruz.

Müslüman dünyada –İslâmiyet'i protestanlaştırarak– bizi modernleştirilmiş İslâm'a çağıranlar kadar pre-modern zamanların geleneksel İslâmı'na, bir daha tekrarlanamayacak yaşanmış hayatlara çağıranlar da doğru yol göstericiler değildirler.

Bu aşamada meşru ve ma'ruf bir çıkış yolunun şu öncüllere dayanması gerektiği anlaşılmaktadır:

1. İlahi olanın varlığın bütününde tecelli ettiği KUTSAL'a dönüş. Bunun ön şartı bir kapalı sistem ideolojisi olan sekülerizmin blokajından, yani "dünya görüşü"nden bir "âlem tasavvuru"na geçişi başarabilmektir. Bunu bize Kur'ân-ı Kerim sağlar. Kur'ân epistemolojik kopuşa çare, varlığı okuma kılavuzu ve hayatı ilahi niyet ve amaca göre yeniden kurmanın koordinatlarını (ilim ve hikmet) verir ve öğretir.

2. İlahi olanın bütünden kendisine doğru aktığı ve mü'min insan eli ve fiilleriyle ilahi iradenin –aynı zamanda kutsalın– tecelli ettiği HAYAT'a dönüş:

”Ey iman edenler, size hayat verecek şeylere çağırdığı zaman Allah’a ve Resulü’ne icabet edin. Bilin ki muhakkak Allah kişi ile kalbi arasına girer” (Enfal, 8/24).

Bunun ön şartı Peygamber’in yaptığı gibi dünyadan ve hayattan kopmadan, sistemden kopmak ve alternatif hayat biçimleri, alanları geliştirmek ve genişletmektir. Bunu bize Sünnet sağlar. Sünnet, Kur’ân’ın pratikte tezahür eden yeni hayat biçimleri için model, örnek hayatlar bütünüdür. Aynı zamanda her hayatı Sünnet’le test edebilir, zühd ve takva temelinde sekülerleşmiş dünyaya zahidçe yeni perspektifler kazandırabiliriz. Bu bize geleneğin kutsal özüyle birleşme, formunu aşma, dolayısıyla geleneği tashih etme yöntemini verir.

3. İnsanın dünya zamanlarında kendisine (nihai amacın ve hükmün gerçekleşeceği uhrevî olana) yöneldiği ve kutsalın yürüyüşünde gerçekleştiği TARİH’e dönüş. Tarih’e dönüş, aktif özneler olarak Müslüman erkek ve kadınların Allah’a doğru (sırat-ı müstakim üzere) yürüyüşleridir. Tarihin yapıcısı olan aktörler, irade, bilgi ve amaç sahibi özneler olmasıdır. Bu, tarihe sürekliliğini sağlayan Hikmet (ilahi temelde doğru insani bilgi) ve Erdem (ma’rufun tezahürü olan salih amel ve pratikler)’e saygılı olmayı gerektirir. Bunu da bize Ümmet bilinci sağlar.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında İslâmcılar’ın gelenek ve modernizm karşısında çıkış yolu olarak gösterdikleri Kur’ân ve Sünnet’e dönüş, İctihat ve Cihat gibi öncüllerin hâlâ ve daima doğru olduklarını düşünüyorum. Kendi zamanlarında İslâmcılar bu üç öncülden yanlış sonuçlar çıkarmış olabilirler, çıkardılar da. Ancak işaret ettikleri çıkış yolları doğruydu ve yaşadığımız tecrübe bunları bir kere daha doğrulamaktadır.

Allah’ın kucaklayıcı rahmeti olmaksızın hayat nasıl mümkün olabilir?

MODERN DÜNYA İLE "ÇATIŞMA" VE "UYUM"DAN MODERNİTE'Yİ "AŞMA"YA



Yanlış soruya yanlış cevap

Çok yönlü sosyal alt-üstler; siyasî, askerî ve fikrî çalkantılarla geçen yakın tarihimizden çıkarttığımız en önemli sonuç, Ondokuzuncu yüzyılda batı karşısında yenilgiye uğrayan İslâm dünyasını tekrar eski gücüne kavuşturmak amacıyla ortaya çıkan İslâmcılar'ın, hareket noktalarını teşkil eden bir soruyu "yanlış" olarak sordukları konusudur. Soru şuydu:

"İslâm dünyası batı karşısında niçin geri kaldı?"

Doğal olarak soru bu şekilde ortaya konulunca, ikinci bir soru kendiliğinden gündeme gelecekti:

"Eğer İslâm dünyası "geri" kalmışsa, bu içine girdiği "gerilik"ten nasıl, hangi yöntemler ve ne türden araçlarla kurtulabilir?"[1]

Mantıksal olarak, başlangıçta yanlış sorulmuş bir suale sonsuza kadar yanlış cevaplar aranacaktır. Yakın tarihimiz, bütün entelektüel verimliliğine rağmen, yanlış soruya yanlış cevap arama çabası olarak özetlenebilir.

Başından bugüne şu veya bu düzeyde İslâmcı hareketleri bir şekilde etkileyen Cemaleddin Efgani, İslâm âleminin bütününe isabet eden bu genel musibetin bir yönüyle yararlı olduğuna işaret etmekte, bu sayede eskiden sınırları bitişik olmasına rağmen birbirlerinden hayli uzaklarda duran Müslüman topluluklar arasında yakınlaşmanın vukubulduğunu söylemektedir.

---

1 Bkz. Birinci Bölüm, *İslâmcılar'ın Okuma Biçimi*.

Efgani'ye göre bu ortak musibet bütün Müslümanları bir inanç birliği etrafında toplamaktadır: "Bu sayede aydınların kafaları uyanmakta... görüşler yakınlaşmakta, doğruyu arama uğrunda aynı saflara katılmalar olmakta ve gerileme halinin nedenleri üzerinde kafa yorulmaya başlanmaktadır."[2]

İslâmcıları, onları kuşatan verili dünyadan hareketle "geri" kaldıklarına ikna eden ve buna bağlı yanlış soru sormaya iten sebepler çok karmaşıktır. İçinde yaşadıkları konjonktür; gelişen her olayın onların ruhlarında yarattığı derin sarsıntı; gün geçtikçe kan ve toprak kaybeden bir imparatorluğun ellerinin altından kayması; ekonomik, askerî ve teknolojik güç gösterisiyle onların üstüne üstüne gelen maddi bir medeniyet ve bütün bunların sonucunda entellektüel düzeyde uğradıkları büyük düşkırıklığı. İbn Haldun'un dediği oldu, sonunda mağluplar galibi taklit etmeye başladı. Takdir taklide yol açtı.

Onlar savaş ve üretim teknikleri ile bunları mümkün kılan bilimsel keşif ve ilerleme karşısında, büyülenmiş bir ruh hali içinde, bu yeni "gelişme"nin "tarihsel bir kategori" değil, "tabiî, beşerî ve ebedî bir durum" olduğunu düşündüler. Bu konuda sadece İslâmcılar'ın böyle düşündüklerini sanmamak gerekir. Zamanın ve günümüzün batıcıları ve Türkçüleri de, bugün adına modernlik dediğimiz fenomenin "beşerî bir durum" olduğunu düşünmeye devam etmektedirler.[3]

Belki de ilk defa modernliğin üniversal sürecine katılma ve bu katılımı ulus devlet aracılığıyla inşa etme düşüncesinin, modernleşme yöntemleri son derece farklı olan II. Abdülhamit zamanında ve onun katkılarıyla geliştirilmiş olması, halen modernist İslâmcılar ve Türk milliyetçileri arasındaki göbek bağının sürmesine sebep teşkil etmektedir. Sözkonusu durum, Pakistan'da kurucu ideolojisi İslâm olan yeni bir ulus devletin kurulmasını sağlayan bir faktör olduğu gibi, ister Arap veya Kürt ister Fars veya Malay olsun, kültürel kimlik arayışlarında İslâm kolayca Arap, Kürt, Fars ve Malay milliyetçiliğine zihinsel bir arkaplan sağlayabilmektedir. Bu açıdan İslâm devriminin lideri İmam Humeyni'ye başkaldıran Ebu'l-Hasan Beni

2 Cemaleddin Efgani-Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vüska*, çev. İ.Aydın, İst., 1987, s.73-74.

3 Nuray Mert, *"Postmodernizm ve İslâm"* veya post-modernist İslâm, Dergah Dergisi, Mayıs-1994, C.5, Sayı, 51.

Sadr ile belki de vefatına kadar küskünlüğü devam eden Mühendis Mehdi Bazergan'ın "İran için İslâm" yaklaşımlarını ve hatta Afganistan'da Sovyet işgaline karşı başarılı bir kurtuluş savaşı verdikten sonra birbirlerine düşen Cemiyet-i İslâm ile Cemaat-i İslâm arasında başlayan savaşı buna bağlayabiliriz.

Sözkonusu temel yaklaşımda "ilerleyen bir tarih" görüşü –belki inancı demek daha doğru olur– egemendir; bu görüş açısından tarih insandan ve ontolojik herhangi bir menşe' ile ilişkili olduğu bağdan kurtulmuş ve özerkleşmiştir. İnsanın varoluşu bu objektif ve özerk tarihe katılmaktır. Batı bunu kendine özgü düşünce yöntemleri ve araçlarla gerçekleştirdi.

Cemaleddin Efgani ve arkadaşlarına göre, Allah, herhangi bir toplumun varlık ve ilerlemesini güzel değerlere sahip çıkmaya, sarılmaya; yıkılış ve hezimetini de bunları dışlamaya bağlamıştır.[4] Aslında bu argümanlar çok daha öncesinde Aydınlanmacı filozoflar tarafından da –üstelik Hıristiyan inancının teyit ettiği geçerli bir temel aranarak– öne sürülmüş ve tekrarlanmıştı: Aydınlanma insanın bu dünyadaki hayatının iyiliksever ve koruyucu bir Tanrı tarafından yönlendirildiğine ilişkin yeni bir inanç geliştirmiş ve bu inanç kozmolojiden felsefeye kadar savunulmuştu. İnsanın, doğadaki iyi ve koruyucu rolünü oynayabilmesi için Tanrı tarafından kendisine bahşedilen bütün yeteneklerini kullanması gerekirdi.[5]

Tanrı'nın lütuf ve inayeti ile teyit edilmiş bu beşerî durumun tezahürleri bilimler, ekonomi ve teknoloji aracılığıyla sağlanan birikim, yani "ilerleme"dir. İlerleme'nin aracı da modern anlamda bir ulus devlete sahip olmaktan geçer. Bu durumda İslâm iki fonksiyonu yerine getirdiğinde, Müslüman toplumları içinde bulundukları "gerilik"ten kurtarabilir: Bunlardan ilki akılcı, pozitivist ve bilimlerin gelişmesinin önündeki engelleri bertaraf etmesi; diğeri, yeni bir siyasal örgütlenme biçimi olan modern ulus devletin hem meşruiyet hem motivasyonuna geçerli bir temel sağlaması.

Zaman içinde batıcılar, bunun hayal ürünü olduğunu düşünmeye ve bu düşüncelerini yüksek sesle dile getirmeye başladılar. Ellerine fırsa-

4 C. Efgani, *a.g.e.*, s.33.
5 Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, çev. J.Parla, İstanbul, 1991, s.75 vd.

tı geçirdikleri yerlerde de –Türk modernleşme projesi örneğinde olduğu gibi– İslâm'ın kendisini bu tarihe katılımın önünde bir engel olarak görüp tasfiye etme yoluna gittiler. Ancak İslâmcılar yaklaşımlarında ısrarlı oldular; büyük çoğunluğuyla bu ısrarlı tutumlarını hâlâ sürdürmektedirler.

Oysa hem batıcıların hem de İslâmcı ve milliyetçilerin gözardı ettikleri nokta şuydu: Ortada beşerî ve tabiî bir durumdan çok, ancak köklü dönüşümlerle ayakta kalma ve başka bölgelere yayılma durumunda olan yeni ve tarihsel bir kategorinin kimi zaman emredici askerî ve siyasi, kimi zaman kültürel ve sosyal politikalarla bütün batılı olmayan toplumları evrenselci bir gerekçeden hareketle kendine katması, gerektiğinde ve çoğu zaman zor ve baskı kullanmak suretiyle de olsa kendisinin aktif öznesi olduğu tarihine dahil etmesiydi.

İşte bizim burada üzerinde durmamız gereken konu, bu tarihin köklü bilinç değişimini sağlayan yeni kategorinin felsefi köklerine inmek ve ona karşı izlenen geleneksel tutumların sağlığını bir kere daha gözden geçirmek olacaktır.[6]

Tanımlar

Bugün batılı toplumların temsil ettiği "gelişme" seviyesinin bir ifadesi olan modernlik kavramının kullanımı yeni sayılır. İslâmcılar'ın gündeminde kavram olarak modernlik veya modernleşme gibi bir konu yoktu. Kavramın özellikle ve yaygın bir şekilde 1960'lardan itibaren kullanılmasına paralel olarak Müslüman yazarların literatürüne girmesi de yine bu tarihlere rastlar. Bunu bir ölçüde Pakistanlı yazar ve araştırmacı merhum Fazlur Rahman'a borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz.

Fazlur Rahman "Islam and Modernity" adıyla yazdığı bir kitabında, modernliği İslâm eğitim tarihinde vukubulan fikri bir geleneğin değişi-

6 Türkiye'de modernliği bağlı olduğu kavramsal çerçevesi içinde felsefe, teoloji ve din'den bağımsız ele almaya yatkın bazı sosyal bilimciler, bizim modernlikle bu sözünü ettiğimiz alanlar arasında kurduğumuz ilişkiye itiraz edip modernliği kendi bağlamından kopardığımızı öne sürmektedirler. Modernlik ile Aydınlanma arasında zorunlu bir bağ varsa, felsefe, kelam, tasavvuf veya kısaca dinin ilgilendiği bütün alanlarla da bir ilişkisinin olması gerekir. Esasında biz böyle yapmakla, sosyoloji veya bir başka sosyal bilimin bazı konuları kendi alanıyla sınırlandırması demek olan modern bir kategorileşmeye karşı çıkıyoruz.

mi bağlamında ele aldı. Herhangi belli ve açıklayıcı bir tanım yapmayan Fazlur Rahman'ın bakış açısından, anlaşılan verili bir dünyanın gelişme düzeyi olarak modernlik, çağdaşlık'la aynı şeydir.[7] Fazlur Rahman'ın[8] bir tanımdan çok bir indirgeme sayılabilecek bu yaklaşımı modern sosyoloji tarafından da teyit edilmekte ve bu bağlamda bir tanıma gidilmektedir. Sözgelimi H. Ziya Ülken'e göre modern olan ile çağdaş olan aynı şeylerdir. Bu durumda her iki kavram aynı anlam derecesine vurgu olmak üzere, toplumlar arasında en çok gelişmiş olanların temsil ettikleri teknik, bilgi ve zihniyet seviyesine işaret eder.[9] Kemalist retorikte de benzer şekilde çağdaşlık (muasır olma) medeniyet (temeddün) ile aynı şey sayılmış ve medeniyet batı medeniyetiyle özdeş tutulmuştur.

Kavram, indirgeme yoluyla bu şekilde ele alınınca, hem gelişmenin bugünkü nihai seviyesini temsil ettiğini iddia eden hem de verili gelişmeyi esas alıp modern aklın perspektifinden İslâm'ın bağlayıcı kaynaklarını ve tarihsel düşünce mirasını okumayı esas alan Fazlur Rahman ve H.Ziya Ülken gibi Müslüman doğulu yazarları rahatlatıcı bir fikri çerçeveye dönüşür. Son zamanlarda Kur'ân'ı antropolojik açıdan okuma önerisinin de son tahlilde bu yaklaşıma dayandığını söylemek mümkün. Çünkü eğer modernlik ile çağdaş (muasır) olma aynı şeyler ise, modernlik kavramı devirden devire değişebilir ve sözgelimi Ortaçağ'da Müslüman toplumlar modern toplumlar olarak adlandırılabilir. Ama hiç şüphesiz bugün modernliği temsil edenler, onun kültürünü yaratan batılı toplumlardır. Bu tanım, izlenecek yöntemler ve kullanılacak zihni araçlar hesaba katılmayacak olursa, Kemalist muasırlaşma doktriniyle aynı şeye tekabül eder. Kemalist muasırlaşma kuramında, muasır (çağdaş) olma ile batı medeniyetine mensup olma arasında kurulan doğrudan ilişki, ister laik kemalist ister Müslüman modernist olsun, kavramsal çerçeveleri aynı olan bütün modernleşme projelerini mahiyette bir ve aynı kılar. Nitekim hem Fazlur Rahman'ın hem de

---

7 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990. Fazlur Rahman'ın modernizm konusundaki yaklaşımları için ayrıca bkz. Mehmet S. Aydın, Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi," İslâmî Araştırmalar Dergisi, C:4, Sayı:4, Ekim-1990, s.272 vd.

8 Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 71.

9 H. Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1969, s. 209.

Muhammed Arkoun'un Kemalist modernleşme projelerine hayırhah bir gözle bakıp, moderleşme projelerinin İslâm'la uyumlaştırılmasını öngören politiklara umut bağlamaları bunu göstermektedir.[10]

Gerçekte ise, arızi bir durum olarak eğer ortada bir anakronizm yoksa, kendi zamanında yaşayan herkes muasır, yani çağdaştır. Bir çağda, bir kültürün askerî, siyasi ve ekonomik yönden diğerlerine üstün gelmesi, bu üstün olmayanların kendi çağları dışında yaşadıkları anlamına gelmez. Ancak modernlik belki de ilk defa, muasırlığı, kendi gelişme çizgisi içine hapsetmek suretiyle hegemonik bir tanım kurmuş, böylelikle başka sistemleri kendi gelişme tarihine katarak onlara müdahale etme hakkını kendisinde bulmuştur.

Bu durumda modernleşme, askerî (batıya özgü olmak üzere sömürgecilik ve militarizm), politik emredici araçlar (batıda merkezî devlet ve doğuda diktacı rejimler: Devlet, ordu, bürokrasi) ve kültürel hegemonyacılık (Aydınlar, eğitim, üniversite, medya) imajı ile yüklü bir süreç olarak tanımlanabilir.[11]

Burada bizim kullandığımız kavramlara hangi anlamları yüklediğimiz önemlidir; bu konunun temel kavramlarını aşağıdaki gibi anlıyoruz:

a. Modernite: Temel felsefi varsayımları ve bu varsayımlara geçerlilik kazandıran kurumsal yapısıyla Aydınlanma'nın tarihsel bir kategorisi.

b. Modernlik: Onsekizinci yüzyıldan itibaren ve Batı'dan başlamak üzere bütün dünyaya yayılan fenomen, 'şimdiki durum'.

c. Modernleşme: Ulus devlet aracılığıyla toplumların modernlik sürecine katılmalarını amaçlayan süreç.

d. Modernizm: Modernite'yi içeren modern sürecin ve modernleşme politikalarının ideolojisi. Emredici ve dönüştürücü politikaların tümü.

Bu birbiriyle ilişkili ayırımın arkaplanında Aydınlanma'nın tarihsel ka-

---

10 Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul, 2006, s. 95 vd.

11 Fazlur Rahman, *"İslâmi Çağdaşlaşma, Alanı, Metodu ve Alternatifleri"*, çev. Bekir Demirkol, İslâmi Araştırmalar Dergisi, C:4, Sayı:4, Ekim-1990, s.311 vd; Fazlur Rahman, "Amerika Ortamında Müslüman Kimliği: Türk Toplumunun Durumu," Aynı dergi, s.323 vd.; Muhammed Arkoun, "İslâmi Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek", Kemalizm Olayı, Cogito, Sayı:1, Yaz-1994, s. 49 vd.

tegorisi yatmaktadır. Kısaca Aydınlanma da, insanı ve doğayı bireyin aklı yardımıyla açıklayan, aklın elde ettiği bilgiyi nesneleştiren ve sözkonusu bilgi aracılığıyla varlığı sınırsız şekillerde dönüştürmeyi esas alan bir dünya görüşüdür. Hemen söylemek gerekir ki, öne sürdüğü iddialara rağmen, insan tarihinde belki de ilk defa bu varsayımlar üzerine inşa edilen görüş, herhangi bir ontoljik gerçekliğe değil, tamamiyle zihni bir inşa hareketine tekabül eder. Tıpkı bu inşanın somut göstergeleri olan devlet, ordu, bürokrasi ve resmî kurumlar aracılığıyla; kültür, toplum, kamu ve ulusun birer inşa olmaları gibi.

Modernliğin öncülleri

Aydınlanma'nın felsefi ve kurumsal varoluş süreci olan modernliği kendi ana öncüllerine indirgemek, tanımını yapmak kadar tartışmalıdır. Konu ile ilgili birbiriyle benzerlik veya farklılık içinde çeşitli tasniflere rastlanabilir. Sözgelimi Alman araştırmacı Ursula Mihçiyazgan'a göre modernliği; a. bireycilik, b. dünyevileşme, c. şehirleşme olmak üzere üç ana öncüle indirgemek mümkün.

Mihçiyazgan'ın ilk iki öncülüne katılabiliriz; ancak üçüncüsünün modernliğin ayırıcı vasfı olarak gösterilmesi tarihsel bakımdan doğru değildir. Çünkü modern kent veya metropol olgusu modernliğe ait olsa bile, şehir fenomeni insanın yeryüzü gezegenindeki tarihi kadar eskidir. Bu konuda antropolojinin şehirlerin ilk ortaya çıkışını bundan yaklaşık 12 bin yıl öncesinde insanoğlunun paleolotik dönemden neolotik döneme geçmesi ve tarımsal üretimi öğrenmesi olayına bağlaması dahi doğru değildir.[12]

Nilüfer Göle ise modernliği şu üç ana öncülün bir araya gelmesine bağlar: a. bireycilik, b. eşitlik, c. itiraf.

Eşitlik idealinin modern düşüncenin teşekkülünde önemli bir rol oynadığında kuşku yok. Geleneksel hiyerarşiye dayalı kurulu kutsal dünyada, bütün unsurlar, her birinin dinî ve ontolojik anlamına son verilerek her bir şeyin bir başka şeye eşitlendiği bir dünya tasarlandı. Geleneksel hiyerarşide sınıfların, cemaatlerin ve kastların kozmik düzenin yeryüzündekine uygun

---

12 Bkz.Ali Bulaç, *"Kur'ân'a, Sözlü Geleneğe ve İslâm Kaynaklarına Göre İlk Ev ve İlk Şehir,"* Şehir Dergisi, Eylül-1987.

bir izdüşümü olarak kutsal ve dinî bir anlama sahip olması, geleneğin de kendisinden neş'et ettiği dinî evren görüşüyle yakın bir ilgisi var. Önce modern fizik, ardından toplum bilimleriyle, dünya evreninde yer alan düzenin yıkılabileceği ve eldeki parçaların yeniden bir araya getirilmesiyle yeni bir dünyanın kurulabileceği fikri, motive edici, güçlü bir ideal olarak ortaya çıktı ve bu ideal yepyeni toplumsal devrimlere kaynaklık etti. Fransız ihtilalini ateşleyen üç slogandan biri eşitlik fikriydi. Sınıfsız toplumla sınıfları; ayrımcılığa karşı çıkmakla ırkları ve renkleri; kadın hareketleriyle cinsiyetleri eşitleştirme ideali bugün de devam ediyor; ancak insanın ontolojik hakikatinin teyit etmediği bu idealin gerçekleşmesi imkânsız bir çabadır. İslâm gibi farklı gelenekler bu eşitliğe ahlâkî ve hukuki bir değer atfederler, ama yaratılışın farklılığını tümden ortadan kaldırmayı düşünmezler. Çünkü her şeyin ve her unsurun diğerleriyle –ki esas alınacak örnek ne olacaktır, bu belirlenmiş değildir– eşitlenmesi varlığın ahlâkî düzenine karşı bir saygısızlık ve bu düzenin sosyal hayattaki tezahürü olan adalete yöneltilmiş bir tecavüzdür. Nitekim ontolojik farklılığı kaldırmayı amaçlamış bir eşitlik ideali, siyasetin diline tercüme edildiğinde bundan totalitarizm çıkar ve bu komünist rejimlerde denenip başarısızlığa uğramıştır.

Bu ideali mantıki sonuçlarına kadar vardırarak Helvetius başarıyla savunmuştur. Determinist düşünceleriyle de öne çıkan Aydınlanma'nın bu önemli yazarına göre, her insanda onu en yüce düşüncelere yükseltecek fiziksel güç vardır. İnsanlar arasında gözlenen farklılıklar ya zihnin doğal tembelliğini yenen duygularının şiddetinden, ya da aldıkları yanlış eğitimden kaynaklanmaktadır. Duygular bile devletin gölgesi altında bulunurlar, çünkü yoğunlukları kamu erdemlerinin nasıl ödüllendirildiğine bağlıdır ki, akıllı bir yasa koyucu bunu yönlendirebilir.[13]

Bugün üniversal düzeyde modernliğin kültürel tektipleştirici etkisi bu idealden güç ve meşruiyet bulmaktadır. Bunun da varacağı son nokta, bütün dinî, geleneksel ve ontolojik farklılıkların, evrensel zenginliklerin merkezî bir aygıt tarafından yutulduğu homojen evrensel devlet olabilir ancak. Bu ise "kültür"le birlikte insanın da ölümü olacaktır.

Modern vasfına ve işlevine rağmen, yine de eşitlik idealini modernli-

13 Hampson, *a.g.e.*, s.97.

ğin öncülleri arasında saymayabiliriz. Çünkü eğer bu özgün, kendisinden önceki geleneklere göre benzersiz bir öncül olacaksa, çok daha eski zamanlarda Mazdek tarafından da bu ideal savunulmuş ve hatta bir dinin ana kriterleri arasında sayılmıştır.

İtiraf da eşitlik gibidir. Nilüfer Göle'nin kavramsallaştırmasında, itiraf, en söylenemez ve açıklanamaz şeyin kamusal alana taşınması olayıdır. Bundan hareketle Türkiye modernleşmesinde ortaya çıkan deneyimi "modern ve mahrem" arasındaki ilişkide aramış ve eğer "bize özgü bir modernlik"ten sözedilecekse, bunun "modern mahrem" olacağı[14] sonucuna varmıştır. Göle'ye göre Hıristiyan inancının bir parçası olsa bile, itirafın Kilise duvarları arasından kurtulup kamusal hayata taşınması modernliği motive eden en önemli sebepler arasında yer alır. Bu durum, zamanla insan gövdesinin dahi sekülerleşmesi gibi bir sonucu doğurmaktadır. Kadın gövdesinin kutsalla çevrili mahrem alandan, kamunun aktif siyasi, sosyal ve iktisadi görünür alanlarına taşınması ancak bu sekülerleşme sayesinde mümkün olmuştur.

Bu görüşlerin modernliğin gelişen sürecinde önemli paylara sahip oldukları doğrudur. Nihayetinde gözden kaçırılmaması gereken husus şu ki, Aydınlanma ve modernlik, başlangıcında ne dine ne geleneğe karşı olarak gelişti. Göle de tamamen bu hususun farkında olarak, eğer "bize özgü bir modernlik" olacaksa, bunun ancak gelenekle yeniden olumlu ve barışçıl bir bağın kurulmasıyla gerçekleşebileceğini söylemektedir. Ne var ki, Kemalist moderleşme projesi daha başlangıcında geleneğe karşı tasfiyeci davrandığından, bugün elimizde tahrip olmuş bir gelenek kalmıştır; Kemalist modernleşmenin somut mekanları durumunda olan şehirlerimizin içinde bulundukları patalojik manzara bunun somut bir kanıtıdır. Göle'nin bakış açısından Siyasal İslâm'ın gelenek düşmanlığı da Kemalist proje ile örtüşme halinde olup, bize özgü bir modernliği neredeyse imkânsız kılmaktadır.

Batı deneyiminde ise, Aydınlanma'ya ilk yolu açan Descartes sıkı bir dindardı ve daima herkesi geleneğe karşı saygılı olmaya davet ediyordu. Descartes, diğer Onyedinci yüzyıl filozofları gibi, tabiat olaylarındaki düzenin "yeni" ilkelerini göstererek İlahi Mimar'ın sonsuz güç ve hünerine

---

14 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, 1991, s.11 vd.

işaret ediyor, bu sayede dinî inancı kuvvetlendiriyordu. Bir süre Descartes'ın kartezyen felsefesi üzerine bir sünger çeken Newton da, eğer İsa'nın yorumlarıyla çelişen bir durum ortaya çıkarsa, felsefe ve bilimin kibirli yanılgılarına karşı tetikte olmalı ve Tevrat'a başvurmalıyız, diyordu.[15]

Ancak Aydınlanma, ilk günahın ağır yükü altında ezilmiş ve kurtuluş ümidi Kilise'nin sıkı dogmalarına boyun eğmesine bağlanmış günahkâr insanı bu günah yükünden kurtarmak suretiyle büyük bir devrim yaptı. Aydınlanma, insanın bu dünyadaki hayatının iyiliksever ve koruyucu bir Tanrı tarafından yönlendirildiğine ilişkin bir inancı yerleştirdi; böylelikle Hıristiyan dogmalarını tersine çevirebildi. Bu, modernliğin de ilk hareket noktasında dinî özün ve kaygının ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir; ama yine de itiraf, bir kurum ve dinî bir davranış olarak Kilise'ye aittir. Kaldı ki, eğer itiraf genel geçer bir öncül olsaydı, muhtemelen Çin, Hind ve İslâm havzalarında yaşayıp da buna yabancı olan insanların modernliği kabul etmeleri çok daha güç süreçleri gerektirebilirdi.

Daha bütüncül ve pratik bir bakış açısından, modernlikte olup da diğer din ve düşünce geleneklerinde olmayan benzersiz ve türedi (bid'at) vasıflar arayacaksak, modernlik dediğimiz fenomenin şu üç öncüle indirgenebileceğini düşünüyorum:

a. Bireycilik,

b. Dünyevileşme,

c. Ulus devlet.

Müslüman dünyanın temel sorunsalı olan modernliği eğer aşma gibi bir sorunumuz varsa, bu, sözkonusu üç ana öncülün kendi bağlamlarında aşılması demek olacaktır. Öne sürdüğümüz "aşma" kavramının hangi anlama ve içeriklere işaret ettiği konusuna geçmeden evvel, bugün İslâm dünyasında modernlik karşısında giderek güç kazanmakta olan iki ana tutuma değinmemiz gerekecektir. Bunlar da bu bölümün başlığından kolayca anlaşılacağı gibi, "çatışma" ve "uyum" adını verebileceğimiz iki ana eğilimi ifade etmektedirler.

---

15 Hampson, *a.g.e.*, s.29.

Ne çatışma, ne teslimiyet

İster askerî ve siyasi ister ticari ve kültürel düzeylerde olsun, Batı ile yüzyüze gelen bütün toplumların ilk sorunsalı, bugün adına "modernlik" dediğimiz fenomene karşı takınmaları gereken tutumla ilgili olmuştur. Bu konuda kimi zaman tamamen birbirinden farklı, kimi zaman benzerlik içinde olan çok sayıda tutumla karşılaşmak mümkün. Modern hayatı bir bütün olarak "kabul ilkesi"ne dayanarak olduğu gibi iktibas etmekten ibaret olan tutumdan tamamen ve bir bütün olarak "red ilkesi"ne kadar varan bu farklı tutumlar zincirinde hâlâ hangi temel halkanın esas alınacağı konusunda henüz bir görüş birliğine varıldığı söylenemez.

Kemalist modernleşme projesi "kabul ilkesi"ni esas alan bir iktibas teşebbüsüydü. Denenmesinin üzerinden 70 yıl geçtikten sonra bugün çok yönlü eleştirilere muhatap olmaktadır. İktibas edilen bir şeyin kendisi korunur, ona yeni ve orijinal şeyler ilave edilmez. Uygulanmaya konduğu günden bu yana Türk modernleşme projesinin dünyanın modern tarihine ve kültürel kaynaklarına herhangi bir şey ilave etmemiş olmaması bunun en somut kanıtıdır.

İlk defa Batı'yı bütünüyle reddetme esasına dayalı bir tutumu İngiliz Kraliçesi'ne karşı 1793'te Çinliler'in geliştirdiği söylenebilir. İngilizler Çin Kralı'nın bu tutumunu uygarlığa karşı küstahça bir direniş şeklinde algıladıklarından, buna ateşli silahları ve toplarıyla cevap verdiler. Sömürgeci siyasetlerin bütün ağırlığıyla sürdüğü geçen yüzyılda hiçkimse Çin deneyini tekrar etmekle bundan kurtulacağını düşünmedi, ama yine de direnmeden boyun eğmeyi de gururuna yedirmedi.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında sömürgeciliğe karşı Hind'in geleneksel kaynaklarını başarıyla harekete geçiren Gandhi, birçok sorun yanında modernizme karşı da belli ve geçerli bir tutum geliştirme durumunda kaldı. Gandhi'nin Hind geleneğine duyduğu derin bağlılığa rağmen, modernizm sözkonusu olduğunda "selektif" bir tutum içine girmesi hayli ilginçtir. O her şeyden önce ve Hind yaşama tarzını yönlendiren felsefi ilkelere bağlı kalarak büyük ölçekli endüstriyel üretimi reddetti. Yaşadığı tecrübe sonunda, sömürgeciliğe karşı verdiği savaşta Batı'nın gücü olan üretime üretimle cevap verilemeyeceğini görmüş, aksine bir silahla Hind'in geleneksel yoksul-

luğunun Batı'ya pahalıya malolacağını hesaplamıştı. Sanayi ve endüstriyel üretim konusunda devrimci düşüncelere sahip Gandhi'nin ulusal bağımsızlık ve politik demokrasi konularında aynı devrimci tutuma sahip olmadığı görülür. Ona göre, bağımsızlıktan sonra Hind yarımkıtasında yaşayacak olan insanların Batı'nın ulusal bağımsızlık ve politik demokrasi kavramlarına ihtiyacı vardı.[16] Bu yaklaşım Gandhi'yi Hind yarımkıtasının siyasi birliği konusunda anlaşılmaz bir çelişkiye düşürüyordu. Çünkü bir yandan Müslümanların Pakistan adı altında ayrı bir devlet kurup Hindliler'den ayrılmalarına karşı çıkıyor, ancak öte yandan paradoksal bir biçimde Hindistan'ın bir ulus devlet şeklinde örgütlenmesi gerektiğini düşünüyordu.

Genel hatlarını Gandhi'nin çizdiğini kabul edebileceğimiz bu yaklaşım, bugün Hindistan gibi devasa bir havzayı modernliğe katma sürecine sokmuş bulunmaktadır.

Doğulu toplumlar sözkonusu olduğunda Japonya örneğinden sonra, muhtemelen Çin ve Hindistan'ın bugün geçirmekte olduğu tecrübe dikkatle izlenmeye değer. Burada gözlem yaparken, gözönüne alınması gereken husus, Çin ve Hindistan'ın evrensel modernizmden hangi alanlarda farklı pratikler ortaya koyabilecekleri konusudur. Japonya, moderitenin özüyle ilgili herhangi bir değişiklik yapmadan farklı ve kendine özgü yöntemler, geleneksel araçlar kullanarak bu sürece başarıyla katıldı; ancak modernliğin geldiği aşamada Japon geleneğini tümüyle yutmaya başladığı ve Japon toplumunun da diğer modern toplumlarla anlamlı bir benzerliğe girdiğinde kuşku yoktur. Çin ve Hind bundan farklı bir tecrübe mi yaşayacak, ya da çokça sözü edilen "kendilerine özgü bir modernlik" mi üretecekler? Bu araştırılmaya değer bir soru.

Yukarıda sözünü ettiğimiz "kabul (teslimiyetçi)", "red" ve "selektif" tutumlar dışında, son zamanlarda Batı'da "Batı-dışı toplumlar"ın modernleşmesi konusunda üç tutumun daha tartışıldığı gözlenmektedir: Bunlardan ilkine göre, Batı'nın gizli veya açık yollarla bu toplumlara empoze ettiği modernleşme politikaları ahlâkî açıdan eleştiriye açıktır. Çünkü bu

16 Gandi için bkz. Louis Fischer, *Emperyalizme Karşı Silahsız Savaşçı*, Mahatma Gandhi, çev. E.Tonguç, 2.Bsk., İstanbul, 1971, s.73; C.Northcote Parkinson, Siyasal Düşüncenin Evrimi, çev. M.Harmancı, İstanbul, 1976, s.179 vd.

toplumların beşerî ve tabiî kaynakları yabancısı oldukları düşünce ve araçlarla tahrip olduğu gibi, kültürel ve manevi kaynakları da tahribata uğramaktadır. Yakından bakıldığında, kimi durumlarda pre-modern hayat süren bu toplumlarda insanî ilişkiler modern olana göre ahlâkî bakımdan çok daha yüksek düzeyde sürmektedir. Öyle ki bu düşüncede olanlar, biraz da pre-modern olanın geleneksel romantizmine kapılarak kente karşı köy hayatını yüceltmeye kadar işi götürmektedirler. Eskiye özlem, geçmişe nostalji ile yaklaşma Batılı aydınlardan Üçüncü Dünya'nın iki kültür arasında sıkışıp kalmış yerli aydınlarına sıçrama eğilimi gösteriyor.

Çatışmacı İslâm'ın Mantığı

Doğal olarak İslâmcı olsun olmasın, modernliği beşerî ve kaçınılmaz bir gelişme -aslında en doğrusu bir "durum" olarak- gören birçok modernist, modernizme yöneltilen her eleştiriyi kendi felsefi ve epistemolojik bağlamından kopararak, köylülüğe birer gönderme olan romantizmle aynı şey tutma hatasına düşebilir. Milliyetçi aydınların bakış açısından, modernleşme ile feodal ve kabile ilişkilerine dayalı bir toplumun uluslaşma yönünde aldığı mesafe arasında doğrudan bir ilgi var; modernleşme ile uluslaşma eş zamanlı bir süreçtir. Farklı argümanlarla aynı bakış açısına sahip Müslüman modernistlere göre, modernleşmenin önündeki engeller, Tarihsel İslâm'ın inşa ettiği geleneksel yapının gösterdiği dirençte ifadesini bulur. Bu bakış açısı ister kültürel Selefilik'te ister bununla bir ölçüde bağlantılı politik radikalizmde olsun, ortak bir öge olarak paylaşılmaktadır. Sözgelimi Batı modernizmini askerî ve ekonomik güce indirgeyip Batı'nın hegemonik üstünlüğüne karşı modern araçlarla mücadele edilebileceğini savunan görüş, –ki bizim adına Çatışmacı İslâm dediğimiz şey budur– modernliğin en büyük sorunu olan meşruiyet krizini Batı ile modernizmi birbirinden ayırmak suretiyle aşabileceğini varsayar.

Müslüman dünyanın varoluşunu "çatışma" ile ilişkilendiren bu görüş, ilerlemeci tarih görüşünden ödünç aldıklarıyla bir tür determinizmi teyid etmektedir: "Modernizm düşmanlığının gelip varacağı yer, tarım medeniyetine geri dönüşü savunmaktır... Bu süreci durdurmaya kalkışacak olan tarım medeniyetinin her renkten temsilcileri ile hesaplaşmak bütün dev-

rimci Müslümanların boynunun borcudur... İnsanlığa öncü olmak bugünkü Batı gibi olmaktır. Yani bilimde, sanatta, gündelik yaşamda, mimaride, müzikte, tıpta, yönetim, üretim ve tüketimde üzerine söz söylenemeyecek duruma gelmektir."[17]

Siz bu argümanlar demetinde kolayca "devrimci Müslüman" deyimini kaldırıp yerine "devrimci Kemalist" veya "devrimci komünist" deyimlerini yerleştirebilirsiniz; hiçbir şey değişmez. Mustafa Kemal ve Stalin arasındaki en önemli benzerlik, her ikisinin de projesinin militan politikalara dayanıyor olmasıdır; bu aynı zamanda pozitivzmden alınan destekle niçin sol, sosyalist ve marxist aydın ve siyasetçilerin kolayca kemalist olduğunu yeterince açıklamaktadır. Tam da bu bağlamda dinin geleneksel yorumunun İslâm dünyasını geç-modernizme taktığını düşünen bu türden İslâmcılar, aynı militan politikalar aracılığıyla açılan mesafeyi kapatabileceklerini düşünüyorlar. Burada marksist ve Kemalist jargonun İslâmî retoriğe bu kadar sızması çok da garipsenmez; nihayetinde benzer bir argümanı İran'da Halkın Mücahidleri'nin yayınladığı yazılarda kolayca bulmak mümkün. Zorunlu ve ilerlemeci bir tarih görüşünden hareket eden bu her üç kesim de, yani "radikal Müslüman", radikal Kemalist ve radikal komünist, bu sürece katılmanın kaçınılmazlığına, aksi halde varoluşun gerçekleşemeyeceğine kesin olarak inanmaktadırlar.

Benzer bir değerlendirme tarzı, en üst düzeyde bilim çevrelerinde de gözlenebilir. Bu çevrelerde, Müslüman dünyanın "Asr-ı Saadet'e dönüşü"nü epistemolojik yeni bir keşif ve inşa değil de, modernleşme sürecinin baskıları altında kalanların geçmişin derinliklerinde "altın çağ arayışı" ve bunun yolaçtığı nostalji şeklinde görme eğilimi hayli güçlüdür.[18]

Etnolog ve antropologlardan gelen bir başka eleştiri ise, "kültürel rölativizm" denen bir bakışı getirdi. Buna göre her kültür kendi içinde bir bütündür; felsefi paradigmalar nasıl birbirlerine indirgenemezlerse, kültürler de birbirlerine indirgenemezler; bu aynı zamanda üstün ve aşağı

---

17 Ahmet Özcan, *"Modernizm Eleştirilerinin Eleştirisi"*, Yeni Yeryüzü Dergisi, Sayı:8, Ocak-1994.

18 Binnaz Toprak, "İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel", *Toplum ve Bilim*, 29/30, Bahar-Yaz 1985.

düzey farkını esas alan kültürler arası mukayese biçimlerini de geçersiz kılmaktadır.

Nüfus artışı, besin ve yakıt kaynaklarının tüketilmesi ile çevre kirliliğinin büyük bir sorun teşkil ettiğini düşünenlerin öne sürdüğü son görüşe göre, modernleşmemiş toplumları bu sürece katmak hiç de akıllı gözükmemektedir. Üstelik onlar modernleşmeye karşı direndiklerine göre, bu toplumlara global rezervasyonlar ayırıp onları kendi hallerine bırakmak daha doğru ve mantıklı bir tutumdur.

”Çatışma”yı öne çıkaran tutumun iç ve uluslararası düzeyde daha çok şiddet ile askerî ve politik savaş stratejilerine dayandığını söylemek mümkün. Bu bağlamda Kemalist modernleşme ile İslâmcı modernleşme arasında bir başka çarpıcı benzerliğe rastlamaktayız: Mustafa Kemal'in temel stratejisi, “Batıya rağmen batılılaşma”ya dayanıyordu; geleneksel ya da Tarihsel İslâm'ın İslâm dünyasını geri bıraktığını düşünen İslâmcılar da “Batı'ya rağmen modernleşme” tezini savunmaktadırlar. Çünkü onların temel yaklaşımına göre, bugün modern dünyanın elinde tuttuğu askerî, teknolojik, bilimsel ve ekonomik güç Müslümanların eline geçmedikçe, Müslüman dünyanın kendi bağımsızlığını koruması düşünülemez. Burada yapılacak şey basittir: “Düşmanın silahı ile silahlanmak.”

Batı karşısında uğranılan acı yenilgileri sona erdirmek üzere İslâmiyet'i ve ümmetin tarih içinde yaşadığı tecrübeyi yeniden tanımlama gereğini duyup, kurtuluşun ancak “düşmanın silahları”na sahip olmakla gerçekleşeceğine inanan sözkonusu çatışmacı İslâmcı yaklaşım, Batı'dan sadece teknolojik araç ve pozitif bilgi ithal etmekle yetinmiyor, genel bir mantıksal tutarlılık içinde aynı zamanda toplumsal kurumlar ve siyasal örgütlenme modellerinin de ithal edilmesi gerektiğini öne sürüyor. Bunun anlaşılabilir bir mantığı var; zira modern süreci ortaya çıkarıp hızlandıran en önemli faktör, bireyi temel alan bir sekülerleşmeyi doğrudan ulus devletin kendisi gerçekleştirmiştir. Ulus devlet formu, sadece siyaseti değil, buna ilişkin olarak toplumsal hayatın temel kodlarını da sekülerleştirme amacına yönelmiştir. Çatışmacı İslâm, bu yeni siyasal örgütlenme modeli olmaksızın, ne arzu ettiği maddi araçlara sahip olacağını ne de ümmeti bağlandığı tarihsel geleneğinden koparıp dönüştüreceğini yakinen biliyor. Öyle olmakla

beraber sözkonusu siyasal (ulusal devlet) formunun Batı'dakine benzer ve İslâm dünyasına özgü olarak ne gibi sonuçlara yol açacağı konusunda herhangi bir imali fikirde bulunmuş değil.

Modern zamanlara özgü olmak üzere, bu çatışmacı İslâm yaklaşımının kendini yukarıdan empoze eden, radikal, baskıcı ve totaliter bir rejim profili ile tanımlaması boşuna değildir. Bu, modern devletin üç ana parametresinden biri olan "merkezi" vasfına işaret etmektedir. Yeni dönemde devlet aygıtına yeni misyonlar yüklenirken, devletin modern zamanlarda büyük bir dönüştürücü güç olarak ortaya çıkması adeta belirleyici rol oynamıştır. Bunda, Osmanlı'nın siyasi hakimiyetini kaybetmesinden sonra, Müslüman dünyanın çeşitli bölgelerinde kurulan yeni devletlerin laik/seküler ya da bir başka ifade ile hem İslâm-dışı hem de İslâm-karşıtı bir kimlikle kurulmuş olmalarının ve Müslümanları otoriter politikalarla modernleşme yönünde dönüştürmek istemelerinin de payını hesaba katmak gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, İslâm dünyasına çok ağır bedeller ödettiren bu durum, İslâmcı akımlarda sözkonusu baskılardan kurtulmanın ve hatta bu baskıları kendilerine reva görenlerden öç almanın tek mümkün aracı olarak devlete bakışlarının değişmesine yol açmıştır.

Çatışmacı ve radikal İslâmî söylemin, başka din, inanç ve kültürlere mensup insan topluluklarıyla bir arada yaşama konusunda genel bir isteksizliği içermesini de bu tarihsel konjonktüre bağlamak mümkün. Türkiye'de Medine Vesikası bağlamındaki tartışmalara en büyük tepkinin, kemalist çevreler yanında kendilerini "radikal veya mücadeleci/aktivist İslâmcılar" şeklinde tanımlayan çevrelerden gelmiş olması bunun bir göstergesidir.

Burada üzerinde durulması gereken nokta, devlete ilişkin bu tanımın İslâm tarihinde ilk defa yapılıyor olması konusudur. Çünkü büyük fakih ve kelamcıların Tarihsel İslâm'da siyasete ve yönetime yükledikleri anlamlar bütününde, hangi oranlarda Müslümanların hakimiyetlerini esas almış gibi görünüyor olursa olsun, devleti Müslüman ümmet yanında Müslüman olmayan bütün cemaat ve grupları dönüştüren bir güç olarak tanımlamaları olgusuna rastlanamaz. Ancak yeni dönemde "Müslümanlarla bir arada yaşamak durumunda olan gayrı müslimlerin tek bir hakları vardır, o da Müslümanların kendilerine çizdikleri tarihsel Zımmi hukuku içindeki

durumlarına rıza göstermeleridir" söyleminin gerisinde bu modern tarihe özgü felsefi bakış açısının derin izleri vardır. "İslâm ve Demokrasi" ile "Din, Devlet ve Demokrasi" adlı kitaplarımızda daha genişçe ele aldığımız bu konuyla ilgili olarak, şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim:

Devlet İslâm'da bir fetiş değildir ve ümmeti dönüştürecek bir aygıt olarak da görülemez. Tebliğ'e muhatap özgür ve sorumlu varlıklar olarak insanlar kendi kendilerini dönüştürürler; devlet veya siyasal aygıt, dinî tercihlerin önüne geçmez; aksine, iç güvenlik (hadlerin uygulanması), ortak ve bölünemez hizmetler için vergi toplanması (fey veya zekat) ve dış savunma (cihad) amacıyla bir arada yaşayan insanların örgütlenmesi olgusu olarak ortaya çıkar; farklı toplulukların üzerinde mutabakata vardıkları ahlâkî ve hukukî ilkelerin (ma'ruf'un emredilmesi/münker'in nehyedilmesi) hayata geçmesine çalışır. Modern tanımında devletin ahlâkî amaçları yoktur, dünyevi refahı gerçekleştirmek üzere bütün farklı cemaatleri ve en geniş anlamdaki sosyal grupları bir toplum halinde yeniden tanımlar ve merkezden empoze ettiği kültür içinde insanların modern sürece katılmalarını sağlamaya çalışır. Bunu da çoğunlukla merkezî yönetimler, baskıcı politikalar, kısaca açık veya gizli totalitarizmle gerçekleştirir. Bu durum, devletin yeni dönemde farklı amaçlarla farklı bir araca dönüştüğünü göstermektedir.

Çatışmacı İslâm kuramından yana olanların gözardı ettiği husus, seküler amaçları gerçekleştirmek üzere yeniden tanımlanmış ve örgütlenmiş bu aracı ele geçirmeleri durumunda nasıl oluyor da İslâmî amaca hizmet edeceği konusu üzerinde yeterince düşünmemiş olmalarıdır. Bu, eşyanın tabiatına aykırıdır. Nitekim modern tanımında devleti kabul eden İslâmcılar, uzun bir zaman geçmeden hem kendileri hem amaçları bu aygıt tarafından dönüştürülmektedirler; Pakistan ulus devletinin yaşadığı ve devrimin üzerinden onca yıl geçtikten sonra İran'ın yaşamakta olduğu deney bunun canlı kanıtıdır.

Modern dünyanın maddi, siyasi ve kurumsal araçlarıyla modernliğe karşı savaş stratejisine dayanan İslâmcı akımlar, bu temel yaklaşımları dolayısıyla özgürlükçü, çoğulcu ve katılımcı bir rejime hayırhah gözle bakamazlar; yaklaşımın özünde baskı ve totalitarizm var ve bu da ne Kur'ân ve

Sünnet'in ruhundan ne de İslâm tarihinden kaynaklanmaktadır; tam aksine modern bir iktibas ve bilincin kaymaya uğradığı tarihsel bir anda vukubulmuş bir uyarlamadır. Çünkü Müslüman dünyanın askerî ve kültürel alanlarda istilaya uğradığı bir dönemin mirasını devralan Çatışmacı İslâm, geçen zamana rağmen hâlâ modern devlete bakıp kendini tanımlıyor, bu özelliği dolayısıyla modern kültürün bütün gizli veya açık entegrizmlerinden derin bir şekilde etkilenmeye devam ediyor.[19]

Çatışmacı İslâm'ı bir çok alanda teyid eden bir konjonktürde yaşıyor olmamıza rağmen –sözgelimi Batı'nın İslâm dünyası üzerinde süregelen siyasi ve askerî hegemonyası, kitlesel yoksulluk, eşitsiz gelir bölüşümü, büyük sosyal göçler, yaygın bir cehalet, kültürel dışlanmışlık, İslâmî hayatı önemseyen insanlara uygulanan ayrımcılık -bunun en çarpıcı örneği başörtüsüdür-, İslâm ülkelerinin ezici çoğunluğunda hâlâ ayakta duran baskıcı rejimler, Müslümanlara hayat hakkı tanımayan ve onları her durumda aşağılayan, horgören elitlerin Batı ve dikta rejimleri tarafından korunmaları, Batılı medyanın bizim zekamıza yöneltti̇ği hakaretler vs.– bize göstermeye çalıştığı çıkış yolu sahici değildir. Zira, eğer bizim İslâmî temelde bir varoluş sorunumuz varsa, bunu başka amaçları gerçekleştirmek üzere dizayn edilen araçlarla, kısaca düşmanın silahıyla çözemeyiz. Bizim kendimize özgü silahlarımız ve araçlarımız olmalı ve bu din, esasında bizim hangi araç ve silahlara sahip olduğumuz konusunda yeterli imkânlara sahiptir.

Genel kavramsal çerçevesi ile ele alındığında, Çatışmacı İslâm kendi kavramsal tanımları çerçevesinde her ne kadar Batı'da somutlaşan "küfür ve şirk" güçlerinin egemenliğine karşı açık ve ödünsüz bir mücadele gibi görünüyorsa da, bu mücadele sonunda İslâm dinini, kalkınma, üretimi arttırma, askerî ve ekonomik güç elde etme amaçlı bir devletin ulusallaştırılmış ideolojisine dönüştürür ve bunun bir adım ötesinde sekülerleşmenin dinî formlara bürünerek meşruiyet bulması, yani Hıristiyan Avrupa'da olduğu gibi dinin yerini alması vardır.[20] İslâmcılar bunun yeterince farkında değil-

---

19 Batı entegrizmi ve İslâmi hareketler üzerindeki etkileri için bkz. Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K.B.Çileçöp, İstanbul, 1992.

20 Şeylerin ve eylemlerin ilahi ve manevi içeriklerinden boşaltılması demek olan sekülerlik, başlangıçta dinî ve kutsal bir meşruiyet fikrini öne çıkarmak durumundadır; amaçlarını manevi retorikler, ritüellerle kabul edilebilir bir formda takdim eder. Uygun bir anlatım için şu örne-

se bile, bu, bizim –içinde yaşadığımız dış çevre faktörleri dolayısıyla– bilinç halimizle ilgili bir durumdur. Bundan dolayı belki de ilk yapılması gereken şey, kaymaya uğramış Müslüman bilincimizi tekrar kendi mihverine iade etmek, kısaca "dini sadece Allah'a halis kılmak" (Zümer, 39/14) olmalıdır.

Uyumlu İslâm'ın Gerekçesi

Çatışmacı İslâm akımının geliştiği coğrafyanın son üç yüzyıldır Batı'nın askerî saldırılarına, sömürgeci, yarı-sömürgeci veya sömürge tipi yönetimlerin tahrip edici politikalarına muhatap olması, onun kendine özgü bir retoriğe sahip olmasında etkili olmuştur. Dikkat çekici husus, Malezya gibi modern tarihle yüzyüze gelişi görece farklı gelişmelere bağlı coğrafyada, amacı aynı olmasına rağmen, İslâm ve modernlik ilişkisi konusunda gelişen retoriğin farklı bir yaklaşımı öne çıkarmakta oluşudur. Malezya tipik bir örnek olmakla beraber, Endonezya ve Pakistan da aynı kategoriye dahil edilebilir. Özellikle Uzakdoğu Müslümanlığının Türkiye, Mısır ve Kuzey Afrika Müslümanlığından farklı olarak tarih boyunca Batı ile çok daha az yüzyüze gelmesi ve esasında fatihlerden çok, tüccar sufilerin bu bölgelerin İslâm'a girmelerinde etkili olması, bu farklılığı bir ölçüde anlaşılır kılmaktadır.

Çatışmacı İslâm'la mukayese edildiğinde, temel değilse bile, görünürdeki varsayımları farklı olan bu yaklaşımı; retoriği, analitik araçları ve meşruiyetine dayanak teşkil eden gerekçeleriyle Uyumlu İslâm şeklinde tanımlamak mümkün. Bu kavramsallaştırmadan, Uyumlu İslâm'ın edilgen ve teslimiyetçi bir Müslüman tabiatına işaret ettiği sonucu çıkmaz; aksine en az Çatışmacı İslâm kadar yarışmacı ve rekabetçidir. Hareket noktasında bu akımın da sorunsalı, anayurdu Batı olan modernliğe karşı belli alanlarda güç sahibi olmanın mümkün yollarını araştırmak şeklinde ortaya çıkar. Uyumlu İslâm, diğerinden farklı olarak, real politik dünyanın önümüze

---

ğe bakılabilir: "Düşününüz... Milli tören günlerinde bulvarlarda, önümüzden geçen füzeler bizim malımız. Havada her türlü elektronik cihazla donatılmış ve hatta yabancıların kötü niyetlerini çeken uçaklar bizim emeğimizin ürünleri. Mehmetçiğin elindeki otomatik füzeler bizim endüstrimizin damgası ile hazırlanmış... Patriot füzelerinin daha mükemmelleri, bizim dehamızın mahsulü. Böylesine bir geçit resmini hayallenmek... Nasib eyle ya Rabbelâlemîn." (İlhan Murad, Savunma Sanayii Nasib et Allah'ım, ZAMAN, 30 Temmuz 1994).

koyduğu kaçınılmazlıklar karşısında, doğrudan çatışma veya cepheden vurma yönteminin geçerli olamayacağını öne sürerek, İslâm ve modern dünya arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde uluslararası sistemin ve bu sisteme bağımlı hale gelmiş bulunan bütün kültürel ve toplumsal yapıların katılmak durumunda oldukları sürece dikkat çeker.

Bu argümanlar bütününde uluslararası sistem kendi başına belirleyici bir güç olarak tanımlanmıştır. Müslüman dünya, onunla çatışmak veya ondan tamamen kopmak gibi iki tercihten birine yönelebilir; ancak her ikisi de mümkün değildir. En son Körfez savaşı, Batı'nın askerî üstünlüğünü bir kez daha herkesin gözleri önüne sermiştir. Kopmak ise yaşadığımız tarihsel realitenin dışında bir tutumdur ve bu bizi ilişikimizin gerçeklikle bir ölçüde veya tamamen kopması noktasına, yani nevrotik tutumlara kadar götürebilir. Dünyada somut bir globalleşme var ve bu gelişme sanayii sonrası toplum biçiminde enformasyon çağına tekabül eder:

"Artık kapsamlı ve bağımsız bir ekonomiye sahip olmak sözkonusu değildir. Ortaya çıkaracağımız İslâm ekonomisi her ne ise, global ekonominin bir parçası, bir alt sistemi olacaktır. Tek başına yapılmış bir sisteme sahip olmak mümkün görünmemektedir."[21]

1960'lardan sonra bir İslâm ekonomisi modeli oluşturma çalışmalarının yöneldiği "kalkınma sorunu"nu temel alan bu yaklaşım, batılı ekonomi modellerinden farklı olarak tevhid, ahlâk, cihad, çalışma vb. İslâmî parametreleri kendisine dahil ettiği modern bir sistem önerisinde bulunmaktadır. Ana sorun, maddi ve teknolojik gücü sağlayacak kalkınma olunca, burada dine ait kavramların modern bir semantik değişime uğraması kendiliğinden kaçınılmaz olur. Abdulhamid Cüneyd'e göre, İslâm adına cihad etmeyi devrim veya sıcak savaş şeklinde tanımlamanın çağımızda herhangi bir karşılığı yoktur. Malezya'nın izlediği yöntem, topyekün devrim anlayışına karşılık evrimci bir yaklaşımdır. Bu durumda cihad'a da yeni bir anlam yüklemek gerekir ve bu yeni anlamında cihad, sadece askerî anlamda çatışma değildir. Cihad, vazgeçmekle, fedakârlık yapmakla ve sürekli olarak yapılan bir şeydir; cihaddaki temel şeylerden birisi örnek teşkil etmek-

21 Prof. Abdülmecid Cüneyd ile *"İslâm İktisadı ve Malezya'daki Uygulamalar"* Üzerine, (Mustafa Özel, Piyasa Düşmanı Kapitalizm içinde), İstanbul, 1994, s. 105.

tir.[22] Buradaki örnekten neyi anlamamız gerektiği, örneğe dayanak kılınan yardımcı argümanlar aracılığıyla belirgin hale gelebilir. Genel kavramsal çerçeveden ve bu çerçevede yer alan argümanlar bütününden, örneğin Almanya ve Japonya gibi ekonomi ve teknoloji alanında "Müslüman bir süper güç"e göndermede bulunulduğu anlaşılmaktadır.

Benzer bir yaklaşımı savunan M. N. Sıddıki, İslâm dünyasının bugün karşı karşıya geldiği güvenlik sorununu, İslâm ekonomisi alanındaki çalışmaların başarısına bağlarken, bu yeni çalışmaların büyük bir kalkınma hamlesini başlatacaklarını, ancak diğer kalkınma örneklerinden farklı olarak bunun ancak İslâm dininin yardımıyla gerçekleşebileceğini söyler. Belki de ancak bu sayede Müslümanlar, dünyanın geri kalan uluslarıyla daha iyi şartlarda anlaşabilir, daha fazla pazarlık gücüne sahip olabilirler.[23] Her büyük kalkınma ve güçlenme hareketinin arkasında meşruiyet krizini aşmış büyük manevi bir güç ve motivasyon vardır. Sıddıki'ye göre, layıkiyle güçlendirilip geliştirildiğinde, Müslümanların ekonomik gelişme ve İslâm dünyasını güçlü ve güvenli tutma yolunda olmalarını sağlayacak olan İslâm'a olan bağlılıktır. Sıddıki, bir önemli konuya daha işaret etmektedir. O da, eğer böyle bir proje hayata geçirilecek olursa, bu, İslâm dünyasındaki sertlik ve mücadele yanlısı hareketleri de bu sürece katabilecek potansiyel imkânlara sahip olduğu konusudur. Bu alanda hızla yayılmakta olan İslâmî finans kurumları önemli fonksiyonlar görebilirler; çünkü "bu kurumlar, tasarruf ve borçlanma sandıkları, kredi kuruluşları ve benzerleri İslâmî hareketlerle bağlarını kuvvetlendirecek bu sürecin öncüsü olabilirler. Ayrıca hareketin kendisi de davetçiler, imamlar, hatipler, yazarlar ve gazeteciler vasıtasıyla çalışarak İslâmî finans kurumlarına daha çok özen gösterir ve bu kurumların amaçlarını desteklerse kazançlı çıkacaktır."[24]

Yukarıda Uyumlu İslâm'ın özünde Çatışmacı İslâm kadar yarışmacı ve rekabetçi olduğuna değinmiştik. Araç ve yöntemleri farklı olsa bile, modern dünya ile uyum'dan yana olanların da nihaî hedef olarak arzuladıkları

---

22 Abdülmecid Cüneyd, *a.g.e.*, s. 108 ve 114.

23 M. Necatullah Sıddıki, *"Çağdaş Ekonomi'den İslâm Ekonomisi'ne"*, (ed. Abdullah Ömer Nasif, *Bugünün Problemleri Yarının Çözümleri* içinde), İstanbul, 1994, s.165.

24 M. N. Sıddıki, a.g.e., s. 166.

Müslümanların liderliğinde yeni bir dünya tasarımıdır. "Büyük İslâm" idealine vurgu yapan bu projenin, son ikiyüz yıllık tarihleri askerî yenilgilerle geçtiği için Müslüman gururunu okşadığı, kulağa hoş geldiği doğrudur; ancak aynı projenin, Büyük Japonya, Büyük Almanya, Büyük Rusya vb. modern büyük ideallerden nerelerde ayrıldığı da yeterince belli değildir. 11-15 Ekim 1987'de Mekke'de konuyla ilgili yapılan bir uluslararası sempozyumda sunulan tebliğlerin bir araya getirildiği kitaba yazdığı sunuş yazısında S.Perviz Mansur, sorunu uzun tarihimiz boyunca dinî bilginin dünyevi bilgiyle kopmuş bağlarının yeniden tesisinde görmektedir: "Şimdi eğer İslâmî kültürün gençleştirilmesini ve dünyayı takip etmek yerine önderi olmasını istiyorsanız, bu koparılmış bağ yeniden sağlanmalıdır.. (bizim yeni bir eğitim sistemine ve yeni uzmanlar ordusuna ihtiyacımız var;) bu uzmanlar çağdaş medeniyetin gelişmiş kaynaklarını İslâm medeniyeti için bir hizmetçi gibi kullanarak, devrimizdeki İslâmî ruh ve hayat tarzına yeni bir şekil verebilirler ve böylece İslâm hedeflediği bilgi ve aksiyonda liderlik konumuna tekrar gelebilir".[25]

Kendilerinden alıntı yaptığımız her üç yazar da İslâm dünyasında muazzam bir enerji birikiminin varlığına işaret etmektedirler. Önerdikleri model, bu enerjiyi kalkınma, ekonomik refah, bilimsel ve teknolojik güce dönüştürecek en akılcı/rasyonel yoldur. Bu enerjiyi harekete geçirmek için İslâm dininin temel parametrelerinin yardımına başvurmalıyız. Sözgelimi cihad, bir Müslüman'ın başkaları karşısında üstünlüğünü sağlayan kutsal bir eylemdir. Ancak madem ki yeni dönemde gerçek silahlarla bu üstünlüğü sağlamamız mümkün olmaktan çıkmıştır, bu durumda cihadın ekonomik ve toplumsal kalkınma amacıyla dönüştürücü bir güç olarak yeniden tanımlaması gerekmektedir. Cüneyd, bunu şöyle dile getirir: "Düşmanlarınızdan daha çok şeye sahip olmanız lazım. Onlarla yarışamadığınız müddetçe de böyle bir şeyi gündeme getiremezsiniz."[26]

Bu perspektiften her şeyi yeniden tanımlamak mümkün; tıpkı prütenlerin kapitalizmin ortaya çıktığı dönemde yaptıkları gibi. Çok iyi çalışmak, kaliteli mal üretmek ve başkalarıyla –onlar ne yapıyorlarsa aynısını

25 S. Perviz Mansur, *"Çağdaş İslâmi Reformcu Fikirler"*, (Ömer Nasif, a.g.e., s. 19.

26 Abdülmecid Cüneyd, *a.g.e.*, s. 114.

yapıp– rekabet etmek; sanayii ise sanayii, defile ise defile; ama her şeyi İslâmîleştirmek şart. Bu çabada din en büyük lojistik destektir. Hatta dinin, dünyevi hayata en uzak düşen zahidane yorumu bile bu amaçla kullanılabilir. Sözgelimi Tasavvuf'un kendisinin dahi yeni bir tanıma tabi tutulmak istenmesi gibi; yeni parolamız şudur:

Tasavvuf tasarruftur, tasarruf tasavvuftur.

Tarikatın modern bir holdinge dönüştüğü bu kombinezonda şeyh, artık dünyanın değersizliği üzerinde değil, müridlerin niçin herkesten çok üretim yapmaları ve kâr elde etmeleri gerektiğini anlatan prüten bir müteşebbis konumundadır. Aslında şeyh ve seçkin müridleri, kendi kuyularını kazdıklarının farkında değildirler; çünkü eğer artık tarikat üretim ve kazanç artışına dayalı dünyevi bir firmaya dönüşmüşse, bir süre sonra tarikattaki sosyal statünün üst katmanı ve hayati karar mekanizmaları başarılı holding yöneticileri, işletmeciler, mühendisler ve mali müşavirlerin eline geçecek; şeyh ve irfan konularında manevi derinlik kazanmış seçkin müridler ise işlevsiz dekorlar (ama firmanın kahraman kurucuları, kutsal amblemleri) durumuna düşeceklerdir. Ancak bu, tarikatın holdingleşmeye yöneldiği bugünkü zamanlar için değil, daha sonraki gelişmelerde sözkonusu olacak bir durumdur. Müslüman dünyanın uyum temelinde sürece katılmasının doğuracağı muhtemel sonuçları bu örneğe kıyaslayarak kestirmeye çalışmak mümkündür.

Değerlendirme

Yukarıda ana hatlarını resmetmeye çalıştığımız Çatışmacı İslâm ile Uyumlu İslâm'ın bugünkü uluslararası siyasetin aktüel dilindeki karşılıkları "Radikal İslâm" ve "Ilımlı İslâm"dır. Tamamiyle suçlayıcı ve aşağılayıcı amaçlarla kullanılan "fundamentalist, entegrist, fanatik, aşırı dinci" vb. tanımlamaları da "Radikal (köktenci veya köktendinci) İslâm" kategorisine dahil edebiliriz.

Sözkonusu tanımlamaların İslâm dünyasında dinî uyanış hareketlerinin beslendikleri sahici kaynakları ve yöneldikleri amaçları hangi ölçülerde doğru ve "objektif" olarak yansıttıkları her zaman tartışmalıdır. Hatta bu tanımlamaların, değil İslâm dünyasının yaşamakta olduğu değişimin do-

ğasını anlamak, sosyal bilimlerin bilinen yöntemlerini kullanmak suretiyle manipüle etmek gibi hakiki bir amaç içerdikleri söylenebilir. Batılı oryantalistler, antropologlar, İslâmologlar kavramsal modellerine temel teşkil eden geçerli bir paradigmadan hareket ederek İslâm yanında her kültürel sistemi tanımlama hakkını kendilerinde buluyorlar. Tanımlama ise dolaylı yoldan bir müdahaledir. Fundamentalizm, radikalizm vb. tanımlamalar da, bugünkü eşitsiz dağılım ve tahripkâr bir yayılma siyaseti izleyerek ayakta duran uluslararası sisteme yönelen bir tehlikeyi bertaraf etme, gerekirse baskı rejimleri, hukuk ihlalleri ve hatta imha yoluyla ortadan kaldırmanın bir aracıdır. Fundamentalizm, düşman olarak görülen "başkası"nın imajını değiştirmek suretiyle fizikî varlığının ortadan kaldırılmasını sağlayan bir meşrulaştırma aracıdır.

Bütün bunlar doğru olmasına rağmen, Çatışmacı ve Uyumlu İslâm'ın tabiatlarından kaynaklanan bir zaaf, bu kategorilerde yer alan Müslüman akımların, kendi bekasını başkalarının hayat hakkının daraltılmasına bağlayan uluslararası sistemin beklentilerine uygun bir tutum içine girmelerini kolaylaştırmaktadır.

Bir başka vesile ile nihai amaçları siyasal iktidara yönelmek olan bugünkü belli başlı İslâmcı akımların dört ana versiyona dayandıklarını söylemiştik: a. Devrimci versiyon, b. İhtilalci versiyon, c. Demokratik versiyon, d. Uzlaşmacı versiyon.[27] Pratik stratejileri farklı olsa da, hemen hemen bütün İslâmcı akımların bir yönüyle siyasal iktidarda somutlaştırıp yücelttikleri amaç, onların hem dinamizmlerine hem zaaflarına işaret eder. Çünkü burada modern devletin, kışkırtıcı bir kimlikte Müslüman zihnini teşevvüşe uğrattığını ve belli bir karışıklık içine girmiş Müslüman bilincinde ontolojik hiyerarşinin adeta tersine çevrilmesine yolaçtığını görüyoruz.

Bu karmaşık, karışık bilinç halinde devlet, iktidar ve siyaset kavramlarının, yabancı bir kültürün semantik müdahalesi sonucunda, Müslüman zihninde gayrı meşru ve gayrı tabiî anlamlar kazandığına tanık olabiliriz. Bu, siyasetin kendisini İslâm'ın ilgi alanı dışında görmek ve siyasetten arındırılmış bir din tanımını öne çıkarmak anlamını taşımaz. Tam aksine, daha önce belirttiğimiz gibi, siyasal örgütlenme biçimi olmaksızın bir

27 Ali Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek*, 2.Bsk., İstanbul, 1994., s. 84.

sosyal hayat tasarlanamaz ve diğer dinî öğretilerle mukayese edildiğinde İslâm siyasete yaptığı vurguyla öne çıkan bir dindir. İyi ve meşru bir siyaset amaçlanmış ibadetin bir parçası ve gereğidir.

Bir başka açıdan Müslüman bireylerin, cemaat ve akımların doğrudan ve dolaylı yollarla siyasetle ilgilenmelerinin tartışılamaz önemi var: Bütün İslâm dünyasında Müslümanlar ve onların entellektüel, sosyal ve beşerî hayatları kendini siyasetin koruyucu çerçevesi içinde güvence altına almış bir blokajla karşı karşıyadırlar. Bu blokaj, zihinleri ve hayatı kilitleyen put gibidir. Bütün putlar baskı rejimleri, demagoji ve aldatma ile varlıklarını sürdürebilirler. Böyle bir dünyada Hz. İbrahim'in büyük putu kırmakla gördüğü bir fonksiyonun, siyaset aracılığıyla görülmesi gerekmektedir. Çünkü bu insan haysiyetini hiçe sayan baskı rejimleri ortadan kalkmadıkça, Müslüman birey ve ümmetin zihni özgürleşemez; zihni özgürleşemeyen insanların hayatları da bağlardan kurtulamaz. Bütün bunlar, her bir Müslüman'ın eğer gücü ve arzusu varsa siyasetle ilgilenmesini, böylelikle hayatı üzerinde kurulmuş blokajların kalkması için azami çaba göstermesini gerekli kılan hususlardır.

Ancak bizim burada üzerinde durmaya çalıştığımız konu, bir Müslüman'ın kavramsal dünyasında hiyerarşinin doğru kurulması konusudur. Eğer ontolojiden bilgiye, ruhsal hayatımızın sağlığından insanlar arası ilişkiye kadar, bütün bir dinî hayat sadece siyasete endekslenmiş ve hatta dinin dominantları tek bir siyasal ilkeye indirgenmişse, burada yakından izlenmesi gereken ciddi bir sorun var demektir. Çünkü böyle bir durumda dinin bizi yöneltmeye çalıştığı varoluşun amaçlarına aykırı olarak, olması gereken hiyerarşide her bir şey yer değiştirmiştir. Modern zamanlarda bütün İslâmcı akımlarda, ümmetin ve Müslüman bireyin varoluşunun –bizzarure– siyasetle ilişkilendirmesi gibi "yeni" bir yaklaşımla karşı karşıyayız.

Bu yaklaşımın ortaya çıkmasında mevcut laik politik sistemlerin müslümalara hayat hakkı tanımamaları önemli bir faktördür. Müslüman kimliğin inkarı veya bastırılması, siyasetin ahlâkî ve manevi bütün referanslarından arındırılması ile İslâm dünyasında modernleşmenin zorbalığa dönüşen aracı şeklinde tezahür etmesi, Müslümanların geleneksel siyaset kavramlarının bu şekilde yeni bir tanım kazanmasına yol açmıştır. Ancak bunun

yanında Müslümanların, ilk dönem Hıristiyanları gibi hakim aygıta bakıp kendilerini tanımlamaları olgusunu da bu zihinsel değişime borçluyuz.

Şu kuralın geçerliliğinin farkında olmak gerekir: Bir başkasına bakıp kendini tanımlayan, bir başkasının koordinatları aracılığıyla kendisini müdahaleye açar. İlk Hıristiyanlar, merkezî ve bürokratik Roma devletine bakıp kendilerini ona göre tanımlayınca, inisiyatif ele geçirdikleri ilk fırsatta dinlerini Romalaştırdılar ve Kilise, tıpkı Roma'nın bürokratik ve askerî düzenini taklid ederek örgütlendi. İşte Hıristiyanlığı derinden tahrifata uğratan bir faktör de, bu kendine yabancı örgütlenme modelini benimsemesi olgusu oldu. Modern bakış açısının etkisinde düşünmeye yatkın Müslümanlar, devleti nötr, objektif bir araç olarak görmektedirler. Onların zannınca, verili devlet bizatihi kötü değildir; ancak ellerinde ve yönetimlerinde olmadığı için kötülüklerin sebebi olmaktadır. Oysa her devlet ve yönetim biçimi bir örgütlenme modelidir ve her örgütlenme modeli belli bir yaşama biçimini öngörür. Seküler bir dünya kurmak amacıyla tasarlanmış modern devleti, bu yöneldiği nihai amacından ayrı düşünüp nötr, değerden bağımsız bir araç düzeyinde ele alamayız. Bu değer yüklü araç bizim amaçlarımıza değil, kendi amaçlarına hizmet etmek üzere tasarlanmış ve öyle dizayn edilmiştir. İyi niyetle biz ondan kendimize özgü amaçları istihsal etmeyi düşünsek bile, bir süre sonra bu araç bizim amacımızı belirler; kısaca modern devletten merkezî, totaliter, seküler bir yaşama biçimi ortaya çıkar.

Bu açıdan Çatışmacı ve Uyumlu İslâm'ın her ikisinin de farkında olsun olmasın, aynı amaca yöneldiklerini ve bu sürecin sonunda sekülerleşmiş ve protestanlaşmış bir İslâm çıkaracak tecrübeleri öngördüklerini söyleyebiliriz. Belki baskı altında yaşamanın bir kurtuluş aracı olarak bu modern örgütlenme modeline umut bağlanabilir ve güçlü bir devlet aracılığıyla servet, refah ve güç temerküzü sağlanabilir; ama eğer amaç Ortadoğu uluslarının veya herhangi bir ulusun salt bağımsızlığı ve refahı ise, bu "Dini sadece Allah'a halis kılma"nın (Nisâ, 4/146) ötesinde bir şeydir. Burada din motive edici ve meşrulaştırıcı yardımcı bir unsur olarak tasarlanmış, yani kendi amacı dışındaki amaçlar bağlamında tanımlanmıştır. Her tanımlama bir müdahale olduğuna göre, bu işlemde de bir müdahale vardır; kısaca İslâm

dinine rafine ve derinlemesine nüfuz edici bir müdahale sözkonusudur.

Bu yaklaşım tarzı, genel sorumuza aradığımız cevabı da belirginleştirmektedir: Bizler, bu düyanın ölümlü insanları olarak, hayatımızı sadece Allah'ın rızasını kazanmak üzere tasarlarken;

a. Dinimizi ve kendimizi dış müdahalelere karşı nasıl ve hangi araçlarla koruyacağız?

b. Meşruiyeti ve söylemi İslâm olan Çatışmacı İslâm ve Uyumlu İslâm'ın seküler ve protestan saldırılarına karşı nasıl ve ne türden önlemler alabiliriz?

c. Çatışma da Uyum da geçerli bir çözüm olmadığına göre, hem Müslüman dünyayı hem de insan türünü ve canlı hayatı tehdit etmekte olan bugünkü modern dünyayı nasıl aşabiliriz?

Kısaca bütün bunları tek bir soruda toplamak mümkün:

Modernite'yi aşıp modern dünyaya cevap verebilir miyiz?

AŞMA (MÜTEAL OLANA URUC)



Bizim konuyla ilgili öngördüğümüz terminolojide "aşma" İslâm ve diğer kadim geleneklerde anahtar terim olan aşkın'a (transcendental) bir gönderme ve bu bağlamda Müteal olana ulaşma çabasını ifade eder. İlk bakışta bu kavramın felsefeye ait olduğu söylenebilirse de; burada esas aldığımız şey tamamen beşerî zihnin salt bir faaliyeti olan felsefe değil, İslâm bakış açısından Vahy ve Nübüvvet temelinde gelişen tefekkür, irfan ve düşünce şekli, kısaca Hikmet'in referans ve amaçlarına bir göndermedir. İlahi lütuf ve inayetin kaale alınmadığı herhangi türden bir beşerî faaliyet olan felsefenin dışında, Vahy ve Nübüvvet'in yol göstericiliği (hidayet), öğretmesi (ta'lim) ve anlatma şekilleri (tebliğ) esas alınınca, tanıma konu olan aşma, müteal olana uruc çabasının yöneldiği hedefe artık felsefe değil, İlahi Hikmet demek daha doğru olur.[1]

Belki Hikmet kavramının başına "İlahi" sözcüğünü eklemekle Teozofi'yi kasdettiğimiz sanılabilir. Bugün Vahy geleneklerinin dışında ele alınan ve insanın varoluş nedenlerini duyu üstü beşerî kavrayışlarla anlamaya ve açıklamaya dayanan Teozofi ile İlahi Hikmet ayrı ayrı şeylerdir.[2] Hıristiyan ve daha önceki geleneklerde İlahi Hikmet ele alınmışsa da, bizim kavramsal çerçevemizin bütünü Meşşai, Sufi ve genelde İslâm düşüncesinin en esaslı konusu olan Hikmet-i İlahiye'yi referans almaktadır. Hiç kuşkusuz bu, bizim başka kutsal gelenekleri küçümsediğimiz anlamına gelmez; an-

---

1 Felsefe, hikmet ve İlahi Hikmet icin bkz. Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefe*, Vahy Akıl İlişkisi, İstanbul, 1994, s. 13 vd.

2 Teozofi için bkz. *Rudolf Steiner, Teozofi,* çev. Ayşe Domeniconi, İstanbul, 1987.

cak unutulmaması gereken bir husus var: Modernite dediğimiz fenomen, bu kutsal geleneklerin hüküm sürdüğü bir dünyada ve hatta bu kutsal geleneklerin anahtar terimlerini sekülerleştirmek suretiyle vücud bulabilmiştir. Demek oluyor ki, otantik özellikleri ne olursa olsun, başka geleneklerde savunulan hikmetler dizisi, modernitenin önüne geçmeye yetmemiştir. Şimdi İslâm, insan türünün son şansı olarak farklı kutsal referansları ve zengin tarihsel birikimiyle, insanın kilitlenmiş zihnini açmaya, blokaj altına alınmış aklını yeni bir sıçrama, tarihin akış yönünü değiştirecek bir hamle yapmaya hazırlamaktadır. Tarihin bu bıçak sırtı anında İslâm, bir yandan modernite ile olan mahiyet farkını ortaya koymak durumundayken; öte yandan referansları tahrifata uğramış, beşerî ve cahilî geleneklerle içiçe girmiş diğer felsefe ve geleneklerle arasındaki farkını da belirginleştirmek durumundadır. İslâm'ın topyekün bir hamleye hazırlanırken, lojistik destek bağlamında kırkambara ve kırkambarda her şeyden bir şeylerin alınıp karıştırıldığı halitaya ihtiyacı yoktur; tam aksine kendi sahih özüne, bozulmamış ve korunmuş kaynaklarına ve kendi tarihsel reflekslerine dönmeye ve dayanmaya ihtiyacı vardır.

Bir önemli noktanın daha altını çizmekte yarar var: İslâm'ın kendine özgün referanslarına dönüşü ve geçirdiği tarihî tecrübenin zenginliğiyle evrensel bir saldırıya evrensel bir cevap vermeye kalkışması, sıradan ve herhangi bir "kültür"ün başka kültürlere meydan okuması ve bu kültürler üzerinde hegemonya kurmaya çalışması anlamına gelmiyor. Çünkü nihayetinde İslâmiyet çoğu Müslüman'ın zannettiğinin aksine bir "kültür"ün çok ötesinde bir şeydir; eğer tarih sahnesine çıkışıyla kültür, kendi dinî geleneğini reddeden beşerî zihnin faaliyeti olup, sonraları aynı zihnin inşa ettiği modern devletin ideolojisi ve ucu hiçbir yere açılmayan modern toplumun kapalı sisteminin paradigmatik dışavurumu ise, bu tanım perspektifinden İslâmiyet çok farklı bir şeydir.

Belki şu sorulabilir: ed-Din olması hasebiyle İslâmiyet diğer dinlerle birtakım ortak paydalarda buluşabilir –sözgelimi Kitap Ehli'ni her üç dince de müşterek olan bir "kelime" üzerinde birleşmeye çağırması (Al-i İmran, 3/64) gibi– ve hatta ilahi menşe'li olup olmadığı kesin olarak bilinmeyen kutsal öğretiler ve kadim geleneklerle de Hikmet temelinde buluşma noktaları

bulabilir; bu onun sözü geçen din ve geleneklere söyleyebileceği sözü, yöneltebileceği bir çağrısı olduğunu göstermektedir. Peki, özünde seküler ve kutsal-dışı olan kültüre, bu kültürü inşa eden Aydınlanmacı zihne ne söyleyebilir? Kültürüyle birlikte Aydınlanma'yı bir bütün ve kökten red mi etmektedir, yoksa onu daha üst birleştirici bir referansa mı çağırmaktadır?

Bu soru, moderniteyi aşabileceğimiz konusuyla yakından ilgilidir ve esasında buna doğru bir cevap verebilirsek, ed-Din dediğimiz din'in nasıl din-dışı olanı tekrar dine dönüştürebileceğine ilişkin birtakım ipuçları verecektir.

Bu konuda geçmişte Müslüman Meşşai, Sufi ve bilginlerin hem kendi dinlerine hem başka geleneklere bakış tarzları bize ışık tutabilir.[3] Hemen hemen bütün Müslüman filozof ve sufilerinin bakış açısından, İslâmiyet, tarihte ilk defa ve sadece Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından tebliğ edilmiş orijinal, benzersiz ya da kısaca türedi (bid'at) bir mesaj olmadığını ittifakla kabul ederler. Bu kabul, İslâmiyet'i birçok tanımıyla bir din kılması yanında, esas olarak ve hakikatte ed-Din kılan bir husustur. Çünkü açıkça Hz. Muhammed (s.a.s.), kendisinden önceki bütün peygamberlerin çağrısını tekrar edip, yenilediğini söylemekteydi; onun diğerlerinden farkı Son Peygamber (Hatemü'n-Nebiyyîn) olmasıydı. Kur'ân da, kendisinden önce vahyedilen bütün sahife ve kitapları doğruluyor, onlara dışarıdan karışmış yabancı unsurları tashih ediyor ve son Peygamber'in diliyle tebliğ olunması hasebiyle tamamladığını söylüyor.

Bundan şu çıkar: İslâmiyet, gerek ilahi temeldeki dinlerde olsun gerekse ilahi temeli flulaşmış diğer kutsal öğreti ve geleneklerde olsun, bütün hikmet ve hakikat öğretilerine sahip çıkan bir din olmakla öne çıkar ve diğerlerinden ayrılır. Buna Budizm, Brahmanizm, Taoizm, Konfüçyanizm vd. de dahildir. Bu perspektiften hareket eden Müslüman bilginler, başta kadim Yunan olmak üzere, Çin, Hind, İran, Keldani, Mısır vb. bütün geleneklere dikkatle eğildiler, hemen hemen hepsini etüd ettiler ve Kur'ân'ın prizmasından geçirmek suretiyle evrensel ilahi hikmete ulaşmaya çalıştılar. Onların genel kabullerine göre, insan tarihte hiçbir zaman ve hiçbir yerde Allah'tan ve O'nun vahiylerinden tamamen bağımsız düşünememiştir.

[3] Daha geniş bilgi için bkz. A.Bulaç, *Din Felsefe*, Vahy Akıl İlişkisi, s. 75 vd.

Pisagor'dan Sokrat'a, Tao'dan Filon'a kadar bütün kadim bilge ve filozofların öğretilerinde herhangi bir peygamberin tebliğlerinin şu veya bu düzeyde izleri vardır. İslâm bu izleri belirginleştirmek, sahih kaynaklarına irca etmek ve bunları yenileyerek ve yineliyerek tekrar insan bilincine sunmak üzere indirilmiş son ilahi tebliğdir.

Fetihlerle beraber Emevi ve Abbasiler'i, Müslüman hukukçu ve bilginlerin onayı ile çok sayıda dış gelenek ve dinden birtakım şeylerin alınmasına, bazı tatbikat ve kurumların kabul edilmesine yönelten sebep de buydu. Bunun ilk adımının oldukça erken bir zamanda, yani Hz. Ömer döneminde başlamış olması şayan-ı dikkattir.

Ancak Müslümanlar böylesine cesur ve hayranlık bir teşebbüse girişirken, her şeyi Kur'ân'ın prizmasından geçirmeyi, Sünnet'in genel ölçülerine vurmayı ilke olarak benimsemişlerdi. Sosyal, siyasal ve iktisadi konularda da Müslümanların Kur'ân ve Sünnet'in yönlendirici ilkelerini ve genel kıstaslarını esas alarak bu şekilde davrandıkları görülebilir. Hatta bu, Sünnet'in teşekkülünde de önemli bir âmil olmuş, dolayısıyla bu yöntemi ilk defa Hz. Peygamber kullanmıştır.

Hz. Peygamber'in tebliğ görevine başladığı verili dünyayı tümüyle kökten reddetmediğini biliyoruz; onun genelde izlediği yöntemin üç ana ilkeye dayandığını söylemek mümkün: a. Kabul ilkesi, b. Red ilkesi ve c. Bölme ilkesi. (Daha geniş bilgi için, bizim Tarih, Toplum ve Gelenek adlı çalışmamıza bakılabilir.) Peygamber, özgür irade ve karşılıklı rıza (icab ve kabul) ile anlaşma (hilf) yapma geleneğini sürdürmüş (kabul); ancak kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmelerini yasaklamıştır (red). Buna karşılık müşriklerin Hacc ibadetlerinde yaptıkları tavafı devam ettirmiş, ama Ka'be etrafında dönerken çıplak vaziyette el çırpma ve ıslık çalma adetini sona erdirmiştir (bölme). Kur'ân'ın genel hükümlerini ve Kur'ân'ın bir açıklaması ve tatbikatı olan Sünnet'in bütününü bu kapsamda düşünebiliriz. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in her şeyi kökten ve bir bütün halinde yıkıp değiştirmeye yönelen bir "radikal" olmadığı anlaşılmaktadır. Şu var ki, bütün bunları belli bir sünnet izleyerek yapan Peygamber'in temel aldığı kıstaslar Kur'ân vahyi idi. Kur'ân-ı Kerim'in tarihe bakışında da benzer bir yaklaşımın belirgin izlerini bulabiliriz: Bir yandan atalarının süregelen

din ve adetlerine sığınmayı geçerli bir gerekçe sayan müşriklerin bu akılsız tutumlarına karşı çıkarken, öte yandan Hz. İbrahim'in Tevhid (hanif) dinine dönüşü öğütlemiştir.

Bu yöntemin belli bir mantığı ve dayanığını teşkil eden bir önkabulü var. İkincisinden başlamak gerekirse, mutlaklığın sadece Allah'a ait olması hasebiyle, varlık dünyasında hiçbir şey ve insan hayatında hiçbir fenomen ne mutlak olarak kötüdür ne de mutlak olarak iyidir. Ancak ilke olarak, eşyada asıl olan ibahedir. Kimi zaman müşriklerin tutum ve davranışlarında da "iyi ve doğru" unsurlar bulunabilir. Bundan hareketle Hz. Peygamber, "Cahiliyenin erdemleriyle amel ediniz" demiştir. "Cahiliye'nin erdemi", İslâm dininin ruhuna ve hükümlerinin hikmetlerine uygun olan şeydir. Cahiliye veya şirk, bu erdemleri nasıl ve nerelerden almaktadır? Bu çok önemli bir sorudur.

Bunun iki cevabı var: İlki, tanımını çok daha önceden ya bir peygamber veya bir peygamberin tebliğini devam ettiren bir şahıs veya bir cemaat yapmıştır. Bu, bizim bütün gelenek ve beşerî kültürel sistemlerde peygamber tebliğinin, yani dinin bir öz, kurucu bir ruh şeklinde vardır, görüşümüze uygundur. Nihayetinde modern sosyal bilimler de felsefe, hukuk, mitoloji, insan davranışlarını yönlendiren ahlâkî telakkiler, sanat vb. çok sayıda etkinliğin kökeninde din'in yattığı hususunu teyid eder. Şirk veya cahiliye, özünde ilahi ve dinî olan bir şeyin yeniden tanımını yapar ve hatta Şirk'in sadece bir tanımlama ve "kuru bir adlandırma" çabasından başka bir şey olmadığı dahi söylenebilir. Böylelikle tanımladığı şeyi tanınamayacak şekilde yeni bir forma sokar; ama hiçbir zaman onun özünü tümden yok edemez. Tıpkı, ileride göstermeye çalışacağımız gibi, bizatihi Aydınlanma'nın kendisinin dinî bir soruya cevap ararken, kendini din-dışı bir dünyada bulmuş olması ve yaptığı tanım sonucunda ilk hareket noktasına yabancılaşması gibi. Tarih'te her defasında yeniden tebliğ edilen din ise, şeylerin özüne dönüşü, Hakikat'i ve onun bilgisini öne çıkararak insanı yeni baştan düşünmeye, araştırmaya ve ona sunduğu kurucu ilke ve güç aracılığıyla yabancılaşmayı aşmaya davet eder. Çünkü nihayetinde din varlığın mahiyetiyle ilgili bir anlam haritasıdır.

İkinci nokta, Aydınlanma örneğinde olduğu gibi, bir kültür, özünde

dinî olan şeylere yabancılaşmışsa bile, geride kendi hakiki anlam ve amacını arayan fıtrat veya fıtratın bazı talepleri kalmıştır. Çağımızda, ateist, agnostik veya nihilist olsa dahi, marjinal çok sayıda insan ve grubun modernliğe yönelttikleri eleştirilerin gerisinde fıtratın bu başkaldırısını görmek mümkün. Bunun bir başka göstergesi, bütün din ve geleneklerde reddedilen hırsızlık, fuhuş, aldatma, sömürü, baskı, zulüm vb. çirkinlik ve kötülükler (münker)in, bu belli bir dinî inanca sahip olmayan insanlar tarafından da çirkin ve kötü kabul edilmesi; buna karşılık mücerret olsa da erdem, ahlâk, adalet, dayanışma, zayıfı koruma, canlılara şefkat vb. güzellik ve iyilikler (ma'ruf)in savunulmasıdır. Burada bir Müslüman ile bir agnostik veya nihilisti ortak paydada buluşturan şey, fıtratın yönelimleri ve insan fıtratı tarafından çirkin, kötü ya da güzel ve iyi görülen evrensel, insani ve ahlâkî değerlerdir. Kur'ân, bütün insanlara yönelttiği çağrısında, din'i fıtrat karşılığında kullanmakta ve esasında ma'ruf ve münker'in karşılığının da bu fıtrat/dinî düzende görülebileceğini söylemektedir:

"Öyleyse sen yüzünü Allah'ı birleyen (bir hanif olarak) din'e, Allah'ın fıtratına çevir; ki insanları bunun üzerine yaratmıştır." (Rum, 30/30)

Bu hem farklı dinî gelenekler hem de artık sadece kültür durumuna düşmüş sistemler karşısında belli bir yaklaşımı öngörmektedir.

Sözkonusu yaklaşımın mantığı ise, doğrudan dönüştürme imkânına dayanır. Dönüştürmeyi gerçekleştirecek güç; formları, şekilleri, fenomenleri, davranış sistemlerini, objelere ilişkin imajları, dili, kavramsal modelleri, kısaca şeyleri ve özlerini dönüştürecek olan kurucu ilkedir. Buna aktüel dilde ve Batılı anlamda 'paradigma' da denebilir. İslâm'ın kavramsal çerçevesinde bu kurucu ilke ve gücün tam karşılığı imandır. İman, yani Allah'ın birliğine inanma, onu teyid ve ikrar etmedir. Bilginin ötesinde, onu aşkın anlamıyla iman, bilgiyi de içerir; çünkü iman bir yönüyle bilgisinden emin olunan şeydir. İman, kendi mihverini bulmuş bilincin insanı varlığa, hayata ve tarihe açması imkânıdır ve bu yönüyle en büyük dönüştürücü güçtür. Bu güç bilincin aynı zamanda sağlıklı bir güven ortamında kendi kendine ait olması halidir. İman'ın insan bilincine akıttığı sınırsız enerji ve güç, onun insan ile Allah arasında kurduğu bağdan devamlı surette neş'et eder. Çünkü Allah göklerin ve yerin nurudur (Nur, 24/35), bir başka ifade ile

hayatın kaynağıdır. İman'ın kendi kanalından akıttığı nur, aklı da aydınlatır ve bundan dolayı İslâmî terminolojide akla kalbin nuru denilmiştir. Bu bağlamda iman ile akıl arasında bir çelişki düşünülemez; çünkü Allah'ın nuru ile "aydınlanmış akıl" akletmek, yani kendi varoluşunu gerçekleştirmek suretiyle doğru bilgiye ulaşır ve bu bilgi imanı teyid eder. İşte iman'ın bilgi olarak kendisinden emin olduğumuz şeye dayanıyor olmasının böyle bir anlamı var.

Büyük sistemler kurabilmiş gelenek ve öğretilerin her birinin kurucu ilkesi farklı olabilir. Aydınlanma, dinin sorduğu sorulara akıl aracılığıyla cevap vermeye kalkıştı; bu kültürün kurucu ilkesi aklın bilgisi ve ben'in düşünmesidir (Cogito). Bazı doğu dinlerinde kurucu ilke ruh olarak tasarlanmıştır. İslâm'da ise her şeyin kurucu öznesi imandır ve az önce işaret ettiğimiz üzere iman, kendi varlık mertebesindeki normal hiyerarşisi içinde ruhu, aklı ve bilgiyi de içerir. Ruh'u, akl'ı ve bilgi'yi içeren iman öğretisi, ed-Din'in kurucu ilkesi olarak bütün kutsal gelenek, kadim düşünce ve hatta modern kültürün özünü oluşturan soruların cevaplarını da ihata eder.

Bir "kültür" olarak Aydınlama'nın özünü oluşturan soruların nasıl oluyor da, İslâm'ın kurucu ilkesi tarafından ihata edildiğine yakından bakmak lazım.

Aksi yöndeki ısrarlı iddialara rağmen, kültür dahil hiçbir düşünce ve öğreti ilahi ve dolayısıyla dini olandan bağımsız değildir. Bu Aydınlanma ve onun tarihsel bir kategorisi durumunda olan modernite ile de ilgilidir.

Herşeyin çığırından çıktığı onsekizinci yüzyılda aklın ve ondokuzuncu yüzyılda pozitif bilimlerin mutlaklaştırılması olayını bir kenara bırakacak olursak, Aydınlanma'nın ilk hareket noktasını teşkil eden temel soruların Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'de vazedilmiş sorunsallık çevresinde sorulduğunu söylemek mümkün. Sözgelimi, eğer insan ilk günah dolayısıyla günahkâr bir tabiata sahipse, acaba herhangi bir çaba ve farklı bir yaklaşımla bu günahtan arınıp kurtulamaz mı?

İlginç bir örnek olması hasebiyle Francis Bacon (1561-1627)'ın konuyla ilgili yaklaşımını zikredebiliriz. İlahi takdir yerine insani nedenleri öne geçiren Bacon, bir yandan bilimin gelişmesinin önündeki engeller arasında geçmişe saygı, eskilerin otoritesi ve genel inançları görürken, öte

yandan uygulamalı bilimin insanı ilk günahtan kurtaracağına inandığını söylüyordu. Çünkü ona göre, insan cennetten kovulmakla tabiat üzerindeki denetimini kaybetmişti, şimdi bilim insana eski kudret ve egemenliğini yeniden canlandırıp geri vermek suretiyle, bu kaybı kısmen de olsa telafi edebilirdi.[4]

Hıristiyan geleneği insanın günahkâr bir tabiata sahip olduğunu söylüyordu, ama ilk Aydınlanmacılar, önce bilimsel şüpheye, ardından insan tabiatına ve insanın maddi ve sosyal çevresini işine geldiği gibi düzenleyebileceğine dair bir iyimserliğe yöneldiler. Çünkü Tanrı insanı iyi ve mükemmel yaratmıştı, onun tabiatının da iyi olması gerekirdi. Bilhassa onyedinci yüzyıl bilimi varlık dünyasındaki olaylara egemen olan düzenin yeni ilke ve yasalarını keşfederek, bununla ilahi bir mimarın sonsuz gücünü, hünerini teyid ediyordu. Şu var ki, bilimsel araştırmalar, yerküresenin geçirdiği değişikliklerle ilgili bulgular arttıkça Tevrat'ta sözü edilen dünyanın ömrünün 6000 yıla sığıdırılması mümkün olmaktan çıkıyordu. Sonunda Spinoza gibileri, Tevrat'ın sadece İsrailoğullarının tarihini anlatan ve birkaç defa yeniden yazılan bir kitap olduğunu söylemek zorunda kaldılar.

Öyle yapmakla beraber, Descartes'ın felsefesinde önemli bir yer tutan insanın, doğruluğu Tanrı tarafından garantilenmiş bazı temel ilkelerin bilgisiyle donatıldığı fikrini uzun bir zaman muhafaza ettiler. İnsan mantıksal önermeler uygulayarak bu gerçeklere varabilir, yaşadığı dünyayı anlayabilir ve böylelikle bilimsel yasaların sadece varlığını ve nasıl işlediklerini değil, niçin gerekli olduklarını da bilebilirdi. Bütün bu bilgiler sistemi, zamanla Avrupa'da, insana ve onu kuşatan ilahi düzene hayat veren bir iyilik ilkesinin bulunduğuna duyulan derin bir inancın yayılıp kök salmasını sağladı. İyilik ilkesinin hem insana hem Tanrı'ya taalluk eden bir tarafı vardı. İnsan'ın ve Tanrı'nın aynı anda iyilik ilkesinde birleşmesi Tanrı'dan insana doğru akan bir lütuf ve inayete gönderme gibi görünmekle beraber, esasında yerleşik Hıristiyan inançlarını derinden sarsıcı bir fonksiyon görüyordu. Çünkü ana argüman cennetten kovulmayla ilgilidir. Günahkâr bir tabiatla dünyaya gelmiş insan, sonsuza kadar günah ve acı dolu bir dünyada yürümeye mahkum bırakılmıştı. Aydınlanmacılar, insanın günahkâr tabiatına

---

4 Hampson, *a.g.e.*, s. 31.

iyilik ilkesini katmak suretiyle, dünya insanın içinde mutlulukla yaşayabileceği bir varlık alanına dönüşmüş oldu. Leibniz, Tanrı iyi olduğuna göre bu dünyanın da yaratılabilecek dünyaların en iyisi olması gerektiğini iddia ettiğinde, ilahi bakış açısından en iyi olanın insanın mutluluğu için de en elverişli ve en kabule değer olan olduğuna ilişkin varsayıma da ulaşmış oluyordu. Böylelikle ilk günaha rağmen insanın dünyevi mutluluğu Tanrı'nın değişmez ve başta gelen amacı olarak kabul edilmiş oldu.[5]

Bundan sonrası için iş kolaydı artık, çünkü Tanrı'nın da biricik amacı olan insanın dünyevi mutluluğu nasıl, hangi yöntem ve araçlarla sağlanacaktır, sorusuna gelmişti sıra. Diğerleri yanında John Locke'ın toplumun, maddi şartları yönlendirerek toplum ahlâkını ve düzenini de iyileştirmenin mümkün olduğunu öne süren varsayımı zikredilebilir. Newton, nasıl ne yapacağı belli olmayan ve çoğunlukla habis doğal güçlerin yerine akılcı bir doğa kanunu koyduysa, Locke da insan zihninin işleyişinin bilimsel kanunlarını buldu. Bu işleyiş sayesinde daha mutlu ve daha akılcı bir toplum yaratma imkânı ortaya çıkıyordu.[6]

Bundan sonraki gelişmeleri biliyoruz. İki önemli gelişme oldu: Başlangıçta dinî veya ilahi bir bakış açısından varlığı yeniden yorumlamaya ve tanımlamaya kalkışan Aydınlanmacılar, onsekizinci yüzyılda tabiatı okumanın tek bir kılavuzu olarak aklı esas aldılar, İncil'i ve Kilise'nin dogmalarını hem araştırmalarından hem de zihinlerinden ve tabiattan kovup attılar. İnsan ile Tanrı arasında iletişimi sağlayan kitabı (İncil) ve Tanrı'nın muradını en iyi bildiği düşünülen din adamlarını (ruhban) ve dolayısıyla dini kurumu (kilise) aradan çıkardılar. Böylelikle görünürdeki amaç Tanrı'nın iyilik kavramına ulaşmak olsa bile, insan kendi arasında kendinden başka hiçbir aracı ve yol gösterici kalmadı.

Varoluşun ve hayatın nihaî anlamı olarak insanın dünyevi mutluluğunu gerçekleştirme çabası gördüklerinden, bunu akıl, bilim ve teknolojinin maddi araçlarının üretiminde ve servetin temerküzünde buldular. Böylelikle modern dünya kurulmuş oldu: Fransız devrimi, sanayi çağı ve ulus

---

5 Hampson, *a.g.e.*, s. 57, 62-63.

6 Hampson, *a.g.e.*, s. 33.34. Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1984, s. 213.

devletle bu süreç tamamlandı; böylece kendi toplumsal, kültürel, maddi ve siyasal sistemiyle bütünleşti.

Bütün bunları anlatmamızın sebebi, Aydınlanma'nın ilk hareket noktasını teşkil eden sorunsalın tamamen dinî bir evrende vücud bulmuş olduğunu göstermek içindir. Bir bakıma Tevrat ve İncil'in sorduğu suallere bu iki kutsal metnin verdiği cevaplar dışında kendileri düşünen benleri (cogito) ve akılları aracılığıyla cevaplar bulmaya çalıştılar; belki zorunlu ama mutlaka yanlış bir denemeye giriştiler. Bunu da herhalde en somut bir biçimde Kant ortaya koymuş olmalı. Avrupa düşüncesinin bu büyük zihni, Aydınlanma'nın kendisine büyük umut bağlanan işlevini şöyle ortaya koyuyordu: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanmayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude (bilmek ve tanımak cesaretini göster.) Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır."[7]

ed-Din olan İslâmiyet, eğer Yahudi ve Hıristiyan dinleri ile diğer kutsal geleneklere kendi menşe'leriyle ilgili sorular sorup onları kendi hakiki özlerine yöneltme misyonunda ise, bu misyonun bir kültür olan modernite ve dolayısıyla Aydınlanma'ya da yönelteceği soruları olmaldır. Ve ilk sorular şunlar olmalıdır:

– Aydınlanma, ilk hareket noktasını teşkil eden soruya doğru bir cevap verebildi mi? İnsan, bunca tecrübeden sonra hedeflediği ergin olma haline gelebildi mi? İlahi bir yolgösterici (Risalet) olmaksızın akıl; tabiatı, varlığın düzenini ve insanın yaratılış amacını ve anlamını okuyabilir mi?

Eğer bütün bu soruların cevabı evet ise, peki bu durumda insan niçin mutlu değildir? Niçin hâlâ üniversal ölçeklerde ve kitlesel düzeyde yoksulluklar, çatışmalar, savaşlar sürüyor? Niçin insan üzerinde denetimsiz

---

7 Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1984, s. 213. Çev. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul, 1993, s. 10.

egemenlik kurduğu tabiatla çatışmaya girdi? Ve niçin refah toplumlarında hâlâ isyan halinde yaşayan ve ölmeyen bir fıtrat vardır?

Kartezyen veya düalist niteliklerinden dolayı modern düşünce, insanı iki ayrı kategoriye ayırmakla işe başlamıştı. Greklerden bu yana gelen bu geleneksel bakış açısının modern dünyadaki tezahürü, dünyevi tabiatın ilahi tabiatın üstüne çıkması, onu bastırıp üzerinde hegemonya kurmasıdır. Ancak çoğu ateist, deist veya agnostik olmalarına rağmen, modernliğe yüksek sesle itiraz eden marjinallerin varlığı ile her geçen gün biraz daha modern toplumların kalbinde yükselmekte olan dinî hareketler, insanın doğasında ve yaratılış düzeninde derin bir karşılığı olan bu ilahi özün, Allah'tan dünyevi tabiatımızda mündemiç halde tutulan ruhun, kısaca fıtratın hâlâ bütünüyle ölmediğini gösteriyor. Aydınlanma, fıtratın vurgusuyla haklı bir arayışa girişme çabası olarak tarih sahnesine çıktı; ama arayışını yanlış yollarda ve yanlış araçlarla sürdürdü. O bütün süreçlerinde ve daima dinî olanı tersyüz edip bundan "din-dışı" formlar üretti.

Şimdi geldiğimiz noktada adına modernite dediğimiz devasa bir paradigmanın çöküş halini yaşıyoruz. Bu durumda, onun ilk hareket noktasına dönmemiz, fıtratın talebiyle önüne koyduğu soruya verdiği cevabını yeniden ve bir başka kaynağa müracaat ederek araştırmamız gerekmektedir.

Eğer bir aşma çabasından bahsedilecekse –ki aşmadan kast ettiğimiz müteal olana uructur-, bu hiç kuşkusuz, moderliğin kapalı sistemine hapsolmuş insanın kendi ilahi tabiatını dünyavi tabiatı üzerine çıkartma, onun ontolojiyi mutlaklaştıran illüzyonlarını yenme çabası olacaktır. Bir başka açıdan, din-dışı'nın tekrar kendi dinî içeriğine, hakiki anlamına dönmesi gerekir. Bizler yahudi ve hıristiyan dinine mensup insanları bütün dinlerin özü olan Hakikat'e ve hikmete dönmeye çağrırken, birşeylerin yolunda gitmediğini görüp yüksek sesle itiraz eden veye sessizce kendi iç dünyasına çekilen insanları da fıtratlarına, özvarlıklarını yeniden tanıma çabasına çağırabiliriz. Çünkü Hakikat, hikmet ve fıtrat da ed-Din olan İslâmiyet'in yolgösterici öğretilerinde içkindir. İşte bu, insanı hapseden dünyevi tabiatının, sekülerleşmiş bir kapalı sistemin içinden çıkıp onu aşmaya, bir ve müteal olan Allah'ın kurtarıcı rahmetine çağrıdır.

Tarihin kırıldığı bu kritik zaman diliminde İslâmiyet, sadece modern-

leri taklid eden ve onu merkezî bir devletin ulus ideolojisi durumunda tanımlamak suretiyle kendi miadını doldurmuş modernliği yeniden üretmekten başka düşüncesi olmayan zihni müşevveş Müslümanlara değil, fakat aynı zamanda modern dünyanın kendisine de sahici fırsatlar, zengin imkânlar sunuyor.

Modernite'nin Kültüründen İslâm'ın İlahi Hikmeti'ne

Modern dünyaya cevap bağlamında önerdiğimiz anahtar terim "Aşma"nın, müteal/aşkın olana bir gönderme olduğuna değindik. Aşma'yı salt ontolojik veya felsefi olarak düşünmek yetmez; bunun pratik hayatımızın yeniden düzenlenmesi, bize farklı ve sahici yaşama biçimleri önermesi de beklenir. Bütün bunlar doğru olmakla beraber, sorunun büyük kısmı hâlâ zihinseldir ve öncelikle sorunun zihinde, kaymaya uğramış Müslüman bilincinde çözümlenmesi gerekir.

Eğer sorunu bu şekilde vaz'etmek doğruysa, bu durumda insan ve Allah arasındaki ilişkinin mahiyetine yeniden bakmak gerekecek demektir. Kant'ın da işaret ettiği gibi, insan "bu yere düşmüş"tür. Düşüşüne yol açan sebep, mükemmelliğin cennetinde işlediği ilk günahtır. Adem'in eşi Havva ile İblis'in "Sonsuzluk ağacı ve sınırsız mülk" (Tâhâ, 20/120), yani "ölümsüzlük ve sınırsız servet vaadi"ne kapılıp "yasak meyve"den yemesi Tevrat, İncil ve Kur'ân'ın ortaklaşa kabul ettikleri bir husustur. Ancak her üç kitap bu konuda gösterdikleri farklı sebep ve sonuçlarla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Tevrat'a göre, erkek Adem'i bu ilk günahı işlemeye kadın Havva sürüklemiştir (Tekvin; Bab 3, 4-13). Yine Hıristiyan Kilisesi'nin teyid ettiği gibi, kadın, erkeği aldatmak suretiyle sebep olduğu bu günah dolayısıyla türlü zahmetlere ve erkeğin hakimiyetini kabul etmeye mahkum olmuştur.[8]

Kur'ân'ın olayı ele alış şekli ise farklıdır: Ademî ve Havva'yı da bir anda yanıltan, "ikisinin ayağını kaydıran Şeytan'dır" (Bakara, 2/36) ve yasak meyveden erkek ve kadın bir anda (ve ortaklaşa bir kararla) yemişlerdir. Dolayısıyla bu ilk günahtan sadece kadın değil, erkek de sorumludur.

---

8 Tevrat'ta geçtiği şekliyle metin şöyledir: "Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacak." (Tekvin, Bab: 3, 16)

İlk günah'ın sonuçları açısından da İncil ile Kur'ân arasında derin görüş ayrılığı var. İncil bakış açısından, insan bu ilk günah dolayısıyla dünyaya ebedî ve günahkâr bir tabiatla düştü. Kur'ân'a göre ise, günahtan hemen sonra Adem ve Havva pişman olup tevbe ettiler, Allah da onların tevbesini kabul edip günahlarını bağışladı (Bkz. Tâhâ, 20/122). Ancak artık cennette duramazlardı, bir sınavdan geçirilmeleri ve tekamüllerini bir başka ortamda tamamlamarı gerekirdi. Ve böylelikle Adem, Havva ve Şeytan birbirlerine düşman olarak "dünya" adı verilen varlık düzeyine düşmüş oldular (Tâhâ, 20/123-124).

Son bir hususa dikkat çekmek gerekir: Hıristiyan teolojisine göre, bu ilk günah dolayısıyla insanın günahkâr tabiatından kurtulması ve düştüğü bu yerden tekrar eski mükemmellik yurduna kendi çabasıyla dönmesi mümkün değildir. Ancak Tanrı çok bağışlayıcı ve inayet sahibi olduğu için, biricik oğlu İsa'yı bu günahkâr tabiata bir bedel (ve keffaret) olarak dünyaya gönderdi, onu feda etti. Kurtuluş, İsa'ya ve onun bedeni olan Kilise'ye adanmakla mümkündür. Eğer İsa ve Kilise yoksa, kurtuluş da yoktur, mümkün değildir. İslâm bakış açısından, Adem ve eşi ilk günahtan sonra tevbe edip kurtuldular; onların çocukları günahkâr bir tabiatla değil, günaha eğilimli özelliklerde yaratılışın zincirine katıldılar. Ancak insan günah işleme yanında, iyilik yapma, günahtan vazgeçme ve hatta günahlarını sevaba çevirmeye de eğilimli ve buna yeteneklidir. Hıristiyanlık insan tabiatını günahkar ve kötü kabul etti, buna karşı Aydınlanma "iyi" olarak gördü. İnsanın tabiatı iyiyse, bu durumda keffarete, kurtuluş için kiliseye adanmaya da gerek yoktur. İslâm ise insanı hem iyiliğe hem kötülüğe meyilli kabul etti. Dünyaya düşüşten sonra Allah, insanı günahkâr tabiatına bir bedel olarak biricik oğlunu değil, insanı günah konusunda uyaracak, ona doğru yolu gösterecek peygamberler gönderdi. Kim bu yol gösterici peygamberlerin çağrısına cevap verip gösterdikleri yolu izlerse, hem dünyada kurtulur hem de ölümden sonra o kaybettiği mükemmellik yurduna, yani cennete dönüşü hak eder.

Burada ilahi menşe'li üç din yanında Aydınlanma'nın da ana sorunsalının "düşüş (hubut)" olması dikkat çekicidir. Geliştiği dinî evrende Aydınlanma, tarihte ilk defa dinin vaz'ettiği bir soruna mensup olduğu dinin re-

feransları dışında bir cevap aramaya kalkıştı. Hareket noktasını teşkil eden varsayımları şuydu:

İnsanın bu yere düştüğü doğru; ancak kendi bireysel aklı ve çabası ile bu düşüş durumundan kurtulabilir ve Tanrı'nın en mükemmel yarattığı dünya üzerinde egemenlik kurup yeryüzünü cennete çevirebilir.

Aydınlanma, geleneksel Hıristiyan bilincinde iki köklü değişiklik yaptı: İlki, kutsal kitap ve kilise olmaksızın düşüşten kurtulmak; diğeri cenneti yeryüzünde kurmak. İnsanı bu iki dinî amacı gerçekleştirmekten alıkoyan şey, en büyük kurtuluş aracı olan aklın içinde bulunduğu tutsaklıktır. Bu tutsaklığı dinî öğretiler, mantıksal hiçbir temele dayanmayan ve sınanmayan dogmalar, mitolojik hurafeler, katılaşmış gelenekler vs. pekiştirmekte, sürdürmektedirler. Bu durumda insanın aklını özgürleştirmesi ve bu özgürleştirilmiş aklı ile tabiatı okuyarak ve ona hakim olarak kendini gerçekleştirmesi gerekir. Bu argümanda belli belirsiz bir "aşma" fikrine göndermenin izlerini bulabiliriz.

Aydınlanma, Hıristiyan teolojisinden kaynaklanan, her şey ilahi bir takdir ve mutlak yönlendirmenin altındadır; yapacak bir şey yok; ya da bütün kötülükler, tabiî afetler, savaştaki yenilgiler günahın bir bedelidir; veya dünya zamanın sonuna gelmiştir, pek yakında kıyamet kopacak ve Kilise'ye bağlı olmayanlar bağışlanmayacaktır, türünden bütün temel görüşleri kökten yıkmış oldu. Bunu yaparken de başlangıçta dinin varsayımlarını kanıt olarak gösterdi: Eğer dünya merkezde ise, bu, Yunan ve Hıristiyan geleneğinde savunulduğu gibi insanın evrenin merkezi olduğu anlamına gelir; peki evrenin merkezinde olan dünya niçin insanın egemenliğine ve efendiliğine elverişli değil?

Aydınlanma düşüncesinin hareket noktasını teşkil eden bu varsayımlar, onun aynı zamanda üç öncülünden birinin, yani bireyciliğin de şekillenmesi imkânını doğurur. Şimdi ilkinden başlamak üzere bu her üç öncüle daha yakından bakmaya çalışalım.

Aydınlanmacı filozoflar, kutsal metinlerin, onların hükümlerini ifade eden dominant dogmaların ve Kilise'nin meşru yorumunun dışında insanı ve dünyayı yeniden tanımlamaya kalkışınca, insan denen varlığın kendi başına ve kendi akıl gücüyle hem gerçeği bulabileceğini hem de kendisi

için en uygun hayat biçimini tasarlayabileceğini öne sürdüler. Bu anlamda bireycilik, tekil insan durumundaki bireyi aşan her şeyin, aşkın ilkelerin, manevi ve kutsal otoritelerin, bu arada vahy ve nübüvvetin inkarı ve Hakikat'in bireye indirgenmesi şeklinde tanımlandı. Artık insanın metafizik dünyadan kendisine bilgi getiren bir haberciye ve onun tebliğ ettiği kutsal öğretiye ihtiyacı yoktu. Her ne varsa ve ne olacaksa, beşer dediğimiz varlığın algı, düşünme ve elde etme imkânlarının varolduğu yerde ve alanda olacaktır. Bu aynı zamanda insan üstü başka meleke, yetenek ve bilgi kaynağının inkar edilmesidir de. Felsefi ve ontolojik bağlamında bireyciliğin iki önemli sonuca yol açtığı söylenebilir: Bunladan biri, bütün dinlerde ve geleneksel öğretilerde gerçekliğin bilgisi veya Hakikat dediğimiz şey, insanın üstünde ve ona ulaşmak durumunda iken, bu yeni bakışla Hakikat insana indirgenmiş oldu; ikincisi, insan sayısınca doğruluk, gerçeklik ve Hakikat'in varlığına geçerli bir temel bulunabildi ki, rölativizm denen şey tam da bu kabule dayanmaktadır.

Bireyciliğin bu felsefi ve ontolojik sonuçlarından başka, çok daha önemli bir başka sonucu var. O da, tekil varlık durumuna düşürdüğü insanı bütün geleneksel cemaat ve sosyal ilişkiler bağından koparıp onu tek ve yalnız objektif ve özerk bir konuma indirmesidir. Geleneksel bütün toplumlarda varolan ve belli bir kutsal hiyerarşiye göre kurulan düzen, bu düzen içinde yer alan dinî ve sosyal cemaatler, sınıflar, zümreler ve kastlar bu yeni toplumsal örgütlenme modelinde bir bir kendi konumlarını kaybettiler; her insan tekil insan durumuna indirgendi ve bu bireylerin toplamından "toplum" dediğimiz modern fenomen ortaya çıktı. Bu anlamıyla toplum, modernliğin kurguladığı sentetik bir icad ve tasarımdır; bireylerin sayıca toplamından oluşur.

İnsan birey şeklinde tanımlanmadıkça, dünyayı da yeniden ve farklı bir perspektiften tanımlayabilirdi; bu modernliğin işaret ettiğimiz ikinci öncülü olan dünyevileşme (veya sekülerleşme) dediğimiz modern fenomene geçişi ifade eder. Sözkonusu yeni tanım, kutsalın alanını temsil eden dünyanın, kendi kutsallığından boşaltılarak, bir "dünya görüşü" içinde yeniden tasarlanması sonucunu doğurdu. Kendi başına ve kendi imkânlarıyla varolan birey, bu dünyaya bir anlam vermeye başladı. Onun yeni

anlamında dünya, insanın üzerinde dilediği şekillerde denetim kurabileceği bir imkânlar bütünüdür. Yeryüzünde cennet kurmak mümkün olduğuna göre, cenneti ve mutluluğu başka bir yerde, sözgelimi kutsal kitapların vaadettiği ahirette aramak gerekmez. Nasıl fizik dünya yeni gelişen fizik ve astronomi bilimi sayesinde geleneksel vizyonundan çıkartılıp yeniden tasarlandıysa, dünya da dinlerin ve geleneğin tanımladığı dünya olmaktan çıkarılıp yeniden ve bir cennet olarak tasarlanabilirdi. Bu konuda fizik dünyayı fizik bilimlerin inşa etmesi gibi, toplum temelinde tasarlanan yeni dünyayı da sosyal bilimler tasarlayıp kurabilecekti. Ne varsa burada, şimdi, bu dünyada vardır ve başka yerde, başka da bir şey yoktur. Bundan dolayı yeni dünyanın amacı, ideolojik arkaplanı ve ona katılmanın aracı din değil, kültür'dür. Bu kültür, bir dünya görüşünden hareket ederek hem seküler hem de ulusal (milli) olmak durumundadır.

Modernliğin ikinci öncülü olan dünyevileşmenin, hem bireyin bilincinde hem de toplumsal hayatın kurgulanan yapısında kök salabilmesi için, merkezi kültür fikrini esas alan ve birey yanında toplumsal bütün ilişkileri; beşerî, ikitisadî ve tabiî bütün kaynakları denetleyen ve bütün bunları bir yeryüzü cenneti idealini vaadeden modernleşme yönünde seferber eden merkezî bir siyasal aygıta, yani devlete ihtiyaç vardır. Bu da, modernliğin üçüncü öncülü olan ulus devlet'ten başkası değildir.

Modernizm öncesi dönemlerde gözlenen siyasal örgütlenme şekillerinin her birine duruma göre "devlet" denebilir; ancak Aydınlanma, Fransız ihtilali, sanayi devrimi ve imparatorlukların dağılmasından sonra ortaya çıkan devletin öncekilerle mukayese edildiğinde, modernliği gerçekleştirecek merkezî ve dominant bir kültüre dayanma ve bir ulus'a sahip olma ile kesin olarak ayrıldığını görüyoruz. Ulus, kültür ve toplum gibi zihnî bir inşadır ve bu inşayı devletler kurulduktan sonra gerçekleştirebilmektedirler. Ulus temelde merkezî ve toprağa mensubiyeti yücelterek örgütlenen bu yeni devlet, gücünü bir icad ve inşa olan toplum'dan ve kamu'dan alır. Kamu, devletin ruhu olan modernlik sürecine katılırken egemenliğini topluma doğru yayar ve pekiştirir. Toplum olmasa büyük ve merkezî devlet de olamaz. Çünkü geleneksel örgütlenme modellerinde, insanı siyasi iktidara karşı koruyan ve temsil eden ara mekanizmalar, korunaklar vardı; bunlar

da genellikle din temelinde aile, cemaat, mezhep, tarikat, fırka vb. şekillerde vücud bulmuşlardı. Modernlikle birlikte insan bütün bu ara mekanizmalardan çıkarılıp korunaklarını kaybedince tek başına kala kaldı ve bir birey olarak devletle yüzyüze geldi. Tek başına bir birey, devletle pazarlığa oturduğu her durumda bu merkezî ve devasa aygıt tarafından yutuldu ve el'an yutulmaktadır.

Doğru soruya doğru cevap

İnsanoğlunun onbinlerce yıldır süren tarihinde modernlik bir saman alevinin ömrü kadar kısa sayılır. Yaklaşık ikiyüz yıldır insanlık evrensel ölçeklerde bunu deniyor; bugün meyvelerinin toplandığı, sonuçlarının alındığı söylenebilir.

Hakikat bireye indirgendi, İncil yol gösterici ve bağlayıcı bir referans olmaktan çıkarıldı; ama kendi bağımsızlığı adına bu işe koyulan birey sentetik toplum içinde bir yandan atomize oldu öte yandan devlet tarafından yutuldu; bütün özerk ve özgür alanlarını kaybetti. Modern çağın bu son diliminde bireyin ilerlemekte olduğu söylenemez artık; çünkü araçlar amaç yerine geçti, insan hem kendinden hem varlıktan koptu ve Allah'a yabancılaştığı gibi kendi özvarlığına da yabancılaştı. Cennetin yollarını ve mümkün araçlarını bize bahşedeceği umulan bilim teknolojiyi, teknoloji ekonomiyi, ekonomi sosyal yapıları, sosyal yapılar bireyi tanımlaya başladı. Şimdi özgürlük sloganıyla yola çıkan birey belirleniyor, planlanıyor ve bir sosyal kukla gibi merkezden kumanda ediliyor.

Onun geliştirdiği bütün kurumlar objektifleşti ve özerkleşti. Birbirinden kopan her kurum bireyi bir kere daha parçaladı ve her bir parçanın kendisinden istediği rolü oynarken yaygın bir şizofreni hali ortaya çıktı.

Bu, bireyi cennette yaşatma vaadiyle meşruiyet bulan seküler dünyanın içine hapsolduğu kapalı sitenin hiçbir yere açılmayan dünyasıdır. Bu sitede dünyevi, cismani ve sonlu mutlaklaştırılmıştır, ucu hiçbir şeye ve hiçbir yere açık değildir; tabiattan ve onun iç anlamından kopuktur; üst ve birleştirici aşkın bir ilkâdan yoksundur ve öte ile ilgili hiçbir fikre ve umuda sahip değildir.

Basiretle bakabilenlerin, bunlarla, Aydınlanma'nın felsefi mirası üze-

rinde bundan ikiyüz sene önce açılmış bir parantezin şimdi kapanmak üzere olduğunu görmelerine yetiyor. Ancak hâlâ politik söylemi ve ideolojik kültürel hegemonyası sürüyor olmasına rağmen, orta gelecekte yeni bir dünyanın kurulacağında hiç kuşku yok. Yine de modern olanın kapalı sisteminde dönüp dolaşan zihinler, modernizmi ontolojik ve ebedî bir gerçeklikmiş gibi algılamaya devam ediyorlar. Çin ve Hind gibi kadim gelenekler bile birer modern kültür olma yolunda dev adımlar atıyorlar. Ancak hâlâ direnmekte olan bir havza var ve bu da İslâm'dan başkası değildir.

Kuşkusuz İslâm dünyasının bu konuda tutarlı ve homojen bir görüş içinde olduğu söylenemez. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, modern dünyaya çatışma veya uyum politikalarıyla cevap vermekten yana olan akımlar hayli güçlü görünüyor. Bu her iki akımdan hangisi egemen olursa olsun, Müslüman dünya en iyi ihtimalle Japonya gibi bu sürece katılmaktan ve sonunda süreç tarafından yutulmaktan başka sahici bir sonuç elde edemez. Her iki akım da son ilahi çağrı olan İslâm dinini protestanlaştırmaktan başka bir yolla amaçlarını gerçekleştiremezler. Ama yine de artık bütün dünya modern bir dünyadır. Başka galaksilere, dağ başlarına, çölün derinliklerine kaçıp kendimize özgü, dışarıyla ilişkileri kesilmiş orijinal hayatlar kuramayız. Bu bir gettonun içine hapsolmaktan başka mümkün de değildir; çünkü Amazon ormanlarının derinliklerinde yaşayan son kabileler de keşfedildi ve bu sürece zorla katıldı.

Peki, ne yapmalı?

Eğer gerçekten "çatışma" da "uyum" da bir çözüm değilse, bu kapalı sistemi "nasıl aşmalı?"

Bu konuda Müslümanların geçmişte yaptıklarından tümüyle farklı bir şey yapabilir miyiz? Ben kişisel olarak ümmetin tarihte geçirdiği tecrübenin, genel esprisiyle doğru olduğunu ve bugün de bize ışık tutabileceğini düşünüyorum. Şöyle ki:

İlk Müslüman nesiller, Arap yarımadasından çıkıp da Bizans ve Sasani gibi iki büyük medeniyetle karşılaştıklarında, Kur'ân ve Sünnet'in genel perspektifinden hareketle, yüzyüze geldikleri düşünce modellerini ve yaşama biçimlerini yeniden tanımladılar, kendilerince uygun ve kullanışlı buldukları yapıları dönüştürdüler. Bu bir tür semantik müdahale ve yeniden

tanımlamaydı. Bu çabadan evrensel medeniyetler çıktı; Emevi, Abbasi, Endülüs, Osmanlı gibi. Sözkonusu yeni yapıların Kur'ân'ın ruhundan ve Sünnet'in öngördüğü formlardan büsbütün kopuk oldukları söylenemez. Esasında bütün ümmetin böyle bir hata üzerinde icma etmiş olması, ilahi iradenin asla tarihte tecelli etmediğinin bir başka ifadesidir. Tarihsel olarak da, başka kültür ve medeniyetlerde geliştirilmiş düşünce ve pratiklerin bütünüyle evrensel hikmetten, bu hikmeti tebliğ etmiş peygamberlerden bağımsız olduğu düşünülemez. Bu da eşyanın tabiatına aykırıdır.

Müslümanların elinde Kur'ân şaşmaz bir kıstastı; her zaman ve her şey onun öngördüklerine uygun tezahür etmese bile –ki bu ümmetin tabiî bir imtihanıdır ve her şey bütünüyle ilahi iradeye göre tecelli etseydi, artık yeryüzünde Müslüman bir ümmet değil, melekler topluluğu olurdu– sosyal, iktisadi, hukuki ve idari yapılar meşruiyetlerini yine de Kur'ân'dan alıyorlardı. Farabi'den Gazali'ye, Suhrevedi'den Fahrüddin er-Razi'ye İbn Arabi'den İbn Teymiye'ye kadar her rengin ve düşüncenin parlak siması, kavramsal çerçevesini Kur'ân'a dayandırıyordu. Meşşailer kadim Yunan'ı, Sufiler Hind'i ve İskenderiye'yi Kur'ân bakış açısından yeni bir okumaya tabi tutuyorlarken, bunları aynı zamanda İslâm'ın öngördüğü İlahi Hikmet'e de katmış oluyorlardı. Müslümanların dilinde Aristo, pagan bir Yunan filozofu olmaktan çıkmış, insanı evrensel yolculuğunda Hakikat'in Bilgisi'ne yönelten bir bilge/hakim olmuştu. Her havzanın bir Hermes'i vardı, ama Müslümanların yeniden keşfettikleri Hermes, İdris aleyhisselam'dan başkası değildi.

Fetihler esnasında bir şehir ele geçirildiğinde Müslümanlar hemen merkezine bir camii, medrese, tekke vb. kendilerine özgü kurumları inşa edip bir süre sonra o şehrin İslâmî bir kimlik kazanmasına çalışıyor ve genellikle şehir bu yeni kimliğe bürünüyordu da. Ancak hiçbir dönemde Müslümanların şehirden kaçıp dağbaşlarına gittikleri ya da içinde yutuldukları şehirlerde şizofrenik hastalar oldukları görülmedi.

Müslümanların bu tecrübeleri şu ilginç sonucu veriyordu: İçine girilen bir dünyaya eğer kurucu iman ilkesiyle yaklaşılmışsa, yabancı dünyadan alınan bir paradigma bu kurucu ilkenin yardımcı bir ögesi konumuna girer ve artık eskiden bağlı olduğu medeniyetteki hakiki fonksiyonunu değil,

Müslümanların dünyasında kendisine yüklenen fonksiyonu görmeye başlar. Mesela felsefe Yunanlılar'a ait bir düşünme biçimiydi ve o kültürdeki amacı Yunan tanrılarına karşı insanın bağımsızlığını sağlamaktı; ancak Meşşailer'in kavramsal çerçevesinde insanı hikmet yoluyla Hakikat'in Bilgisi'ne ulaştırmanın bir aracına dönüşmüştü artık. Eski Mısır, Babil, İran ve Hind'den devralınan bütün irfani düşünme şekillerine de bu gözle bakıldı.

Sözü edilen medeniyet havzalarındaki örf ve adetlerin, eski sosyal ve siyasi kurumların büyük müctehidler eliyle İslâm fıkhı çerçevesinde yine aynı şekilde ele alındıklarını ve ümmetin hayatına geçirildiklerini söylemek mümkün. Bu açıdan başta felsefe ve tasavvuf olmak üzere, kelam ve fıkhın bu harici dünya ile girilen ilişkiden bağımsız geliştikleri söylenemez. Benzer bir ilişkiyi ümmetin sosyal hayatında, iktisadi ilişkilerinde, siyasal kurumlarında da gözlemek mümkün. Bizler ümmet tarihte yanlış üzere ittifak etmedi ve Allah'ın iradesi tarihte gerçekleşmedi diyemeyeceğimize göre, olan olabilecek olanın en mükemmeli ve en ideali değilse bile, doğrusuyla ve yanlışıyla ümmetin yaptığı, yaşadığı şeylerin toplamıdır. Bu, Allah'ın takdiri miydi; hayır, ama ilahi takdirin genel çerçevesi içinde ümmetin yapıp ettikleriydi. Ümmet, takvası ve cehdi oranında tarihsel yürüyüşünü sürdürdü, Allah'ın yolgöstericiliğinden, rahmetinden vüs'ati oranında yararlandı.

Biz de aynı durumdayız ve bu ümmetin varisleriyiz.

Tarih boyunca insanoğluna yolgösteren Allah'ın ve O'nun gönderdiği peygamberlerin bugün de yolgöstermekte olduğuna inanmak zorundayız. Bu konuda geçen yüzyılın sonlarından beri "geri kalışımızın sebepleri" üzerinde düşünen İslâmcılar da, bu dinin uygun bir çıkış yolu gösterdiğine inanıyorlar. Bu doğrudur. Ancak Aydınlanmacılar'ın doğru bir soruya yanlış bir cevap vermelerinden farklı olarak, modernliğin bir kategorisi durumunda olan İslâmcılar, yanlış bir soruya doğru bir cevap aramaya kalkıştılar. Bundan dolayı ne modernliği üretebildiler ne de kendileri kalabildiler. İslâmcı olmayan bütün Batılı olmayan elitlerin ve aydınların vardıkları nokta da bundan farklı değil.

Buna rağmen İslâmcılar'ın Aydınlanmacılar'dan farklı olarak hareket

noktalarını teşkil eden referansları doğruydu: Kur'ân'a ve Sünnet'e dönüş, ictihat geleneğinin diriltilmesi ve cihad ruhunun uyandırılması.

Baskın söylemleri modern söylemin etkisi altında gelişen İslâmcılar'ın büyük bir çoğunluğu Kur'ân ve Sünnet'in en kamil şekliyle tezahür ettiği Asr-ı Saadet'i öne çıkardıklarında, bazı sosyal bilimcilerin zannettiğinin aksine bir nostalji içinde değildiler; geçmişin görkemli özlemini dile getirmiyorlardı; belki de tam aksine, mutlu ve müreffeh bir geleceğe vurgu yapıyorlardı. Bir bakıma Aydınlanmacılar, nasıl yeryüzü cennetinin bu dünyada kurulacağını varsayıp bilim ve teknoloji aracılığıyla yepyeni bir toplum tasarladılarsa, İslâmcılar da yine "Batı'nın bilim, sanat, fen ve teknolojisi" ile bir yeryüzü cenneti kurabilecekleri zehabına kapıldılar ve bunu Asr-ı Saadet olarak dile getirdiler. Burada amaç da bir, araçlar da birdi.

Yine onlar ictihad'tan, Aydınlanmacılar'ın geleneksel bakış açılarını, mitolojileri, metafizik düşünme şeklini tasfiye eden yaklaşımlarından mülhem olarak, İslâm tarihinde modernleşme sürecine kapalı olmuş bütün geleneksel unsurların, düşünce mirasının ve sosyal, iktisadi, siyasi kurumların tasfiyesini anlıyorlardı. Çünkü eğer geleneksel yapılar tasfiye edilebilinirse, sözgelimi kalkınma, servet birikimi için gerekli kapılar açılacak, bankaya fetva bulunacak; kadının "modern tanım"ında sosyal ve aktif hayata katılımı sağlanacak; borsada hisse senetleri alınıp satılabilecek; kısaca bütün bu reformlar için hukuki ve kurumsal engeller ortadan kaldırılacak.

Cihad kavramına getirdikleri tanım da bundan farklı değildi. Geçen yüzyıldan başlamak üzere, sömürgeci işgallere karşı öne çıkarılan cihada, bağımsızlıktan sonra bir ulus devlet varedecek bir araç gözüyle bakılıyordu. Bir ulus devletin kurulması da yetmez; ardından bu devletin kalkınma hamlesini başlatması, eğitimi yaygınlaştırması ve toplumu kurması gerekmektedir. Cihad bulunmaz bir motivasyondur. Ancak modern zihin tarafından tanımlanmış cihadın bize hakiki İslâm vaadetmediğini biliyoruz. Afganistan'da insanlar cihad ettiler ve bütün Müslüman dünya bu cihada destek verdi; ama cihad sonunda Afganlı Müslümanlar birbirlerinin boğazlarına sarıldı. Çünkü onlar cihattan bir ulus devlet bekliyorlardı; ulus devlet ideali de onları birbirine düşürdü. Ardından utanç verici bir müdahaleye maruz kaldılar. Cihad'ı bir toplumsal hamlenin motivasyonu, bir

gazete satışı veya sandığa atılacak oy şeklinde tanımlayan zihin sayısı hâlâ çoğunlukta.

Öyle de olsa, Kur'ân'a ve Sünnet'e dönüşten başka sahici bir çıkış yolu yok. Önceki İslâmcılar, içinde yaşadıkları konjonktürün etkisinde Kur'ân'ı ve Sünnet'i yanlış okudularsa da, bu iki kutsal referans bir başka şekilde ve daha doğru olarak da okunabilir; nihayetinde doğru okunmak üzere vardırlar.

Kur'ân, Allah'ın vahyedilmiş kelamıdır ve bize düştüğümüz bu yerden nasıl ait olduğumuz yere çıkabileceğimizin sahici yollarını gösterir. Bir hidayet kitabı olarak Kur'ân, insanın uğradığı epistemolojik kopuşa çaredir; şu halde öncelikle eğer insan ruhu, bilincinde meydana gelmiş kayma (gaflet) dolayısıyla kopuşa uğramışsa, hem ontoljik hem de epistemolojik olarak varlığa yeniden dönmeli ve hem kendini hem varlığı yeniden okumaya çalışmalıdır. Kur'ân'ın vahyedilmiş Kitap olma vasfı, onun yaratılmış vahiyler bütünü olan tabiatla, varlık dünyalarıyla örtüşme haline işaret eder. Kur'ân, salt bir felsefi metin ya da kavramsal bir çerçeve olmadığından, onun somut dünyadaki tezahürlerini, onu bize tebliğ eden Peygamber'in açıklamalarında, beyanlarında ve pratiklerinde müşahede ederiz. Sünnet bu anlamda, kopuştan sonra insanın beşerî zihni tarafından üretilmiş ve sonra onu hapsetmiş kapalı sisteme karşı hayatın kendisine çağrıdır. Ruhunu ve meşruiyetini Kur'ân'dan alan Sünnet, dönüştürücü yaşama biçimleri göstererek, varolanın daha üst ilkeyle bağını kurmamıza yardım eder. Sünnet'in bu çabada iki önemli fonksiyonuna dikkat edilmelidir: Biri, kapalı sistem içinde yeni hayat biçimleri veya hayat örneklerini sunması; diğeri eski ve yeni hayat biçimlerinin testi için kıstaslar vermesi. Tarih ve gelenek Sünnet'le test edildiği zaman, insanın geçmişi ile geleceği arasında ontolojik süreklilik sağlanmış olur. Modern Müslümanlar, Sünnet'e derin bir bağlılık içinde olduklarını söylüyorlar, ama hayatları kafirlerin hayatlarından farklı değildir; ne evleri ne tutum ve davranışları. Herhangi seviyeden bir Müslüman'a Peygamber gibi sade, duru, tabiî yaşamaya çalış dediğinizde, hemen burun kıvırtır ve zihninde bindörtyüz sene önceki bedevi çöl hayatı canlanır. Halbuki yaşama biçimleri, insan-nefis, insan-insan (öteki),

insan-tabiat ve insan-Allah ilişkilerinin pratik hayatta ne türden karşılıklara sahip olduklarını göstermesi yönüyle Sünnet, tarihsel değil evrenseldir.

Hiçbir peygamber, tebliğ ettiği kavminin hayat biçimini olduğu gibi kabul etmemiştir; ama kavminden kopup dağ başlarına da çekilmemiştir. Peygamberlerin aldığı vahiyler, farklı koordinatlarla kurulmuş bir hayatın bilgi, dil ve zihin dünyasına semantik bir müdahaleyi öngörür. Peygamber bu müdahalenin yaşayan, canlı kanıtı olur; görünür, somut örnek (Üsvetün hasene) teşkil eder.

Yeni hayat biçimlerinin geliştirilmesi; varlık, insan ve bilginin yeniden tanımlanmasıyla mümkündür. Bu modernliğe göre "yeni" sayılması gereken tanımda anlam ve amaç dünyaları yeniden kurulur. Kur'ân, bizi bir "dünya görüşü"nün kapalı sisteminden, ucu açık bir "âlem tasavvuru"na götürürken; Sünnet, insan, aile, cemaat ve ümmet düzeyinde hayatın nasıl doğru yaşanacağının yollarını gösterir. Modern hayatın içinde kutsala uzanacak gedikler açmak, yeniden varoluşun tecelli ettiği alanların sınırlarını genişletmek gerekir.

İctihad bu genel perspektiften ayrı ve başka amaçlar uğruna sarfedilen bir çaba değildir. Yeni ve evrensel çözüm arayışlarını gerçekleştiren zihinsel performansa, sıçramaya ictihad denir. İctihad aynı zamanda Tarihsel ve Geleneksel İslâm ile bugünkü Reel İslâm arasındaki bağın diğer adıdır. Tarihsel İslâm, kurucu değeri sahih olan gelenekle bağ kurup bugünkü Müslüman dünyanın tarihsel sürekliliğini, ümmeti yeniden tarihe katmanın imkânını sağlamak; kısaca zamandaki kesintiyi ve kopuşu gidermek gibi bir misyona sahiptir. Müslümanlar, gündelik hayatları için gerekli pratikleri ancak içtihad aracılığıyla geliştirebilirler.

İctihad'la aynı kökten gelen cihad'ın da buna benzer bir fonksiyonu var. Cihad, Allah'ın birliği fikrinin entellektüel ve ruhsal bir enerjiyi harekete geçirip her tarafa yaymanın adıdır. Bazan evlerin mescid yapılması (Yunus, 10/87) bir cihad olduğu gibi, İslâmî cemaatlerin güçlendirilmesi, ataletten kurtarılması, kuvvet toplayıp ümmetin yeniden kurulması amacıyla savaşı göze almak da cihattır. Siyasi şiddet ve terörden çok farklı bir şey olan cihad olmaksızın varoluş da olamaz. Cihad ruhunu kaybetmiş bir ümmet, haraketten kesilmiş ve ölümü beklemeye koyulmuş demektir.

Eğer cihad, insanın İslâm ile arasındaki engellerin ortadan kaldırılması için sarfedilmesi gereken gayret (cehd) ise, bunun öncelikle Müslümanlar için sözkonusu olduğunu söylemek lazım. Müslümünların, öncelikle İslâm ile kendileri arasındaki engellerin kalkması için gerekli gayreti, cehdi gösterme gibi büyük sorumlulukları vardır.

Son olarak Aydınlanma dediğimiz, insanı ilk günahın tabiî türevlerinden, onu kötü ve günahkâr kabul eden dinî önyargı, dogmatik düşünce, mit ve hurafe ürünü yargılardan kurtarıp, insanı özgürleştirecek aklın salt düzenine sokan bir felsefi hareketin bir kader olup olmadığı konusuna bakalım. Allah'ı ve O'nun kudret eli altında hayat bulan varlığı yeterince ve hakkıyla takdir edemediğimiz zaman, kendimizi "geri çevrilemez, karşı konulamaz ve meydan okunamaz tarihsel bir süreç"le yüzyüze bulmuş oluruz. Moderniteyi bu şekilde algıladığımız zaman, ona boyun eğmek ve bize dayattığı sürece katılmaktan başka yapacak bir şey kalmaz. Evrensel düzeyde çeşitli politik ve kültürel söylemlerin de bize telkin ettiği budur.

Eğer Aydınlanma hem felsefi hem de toplumsal olarak insanoğlunun tarihinde kendisinden önceki bütün dönemlerle bir kopuşu ifade ediyorsa, ya ilahi bir güç ve öngörme ile bu zorunlu şeklini almıştır ya da ilahi iradenin dışında ve hatta ona rağmen kendinde böyle bir zaruret ve güç vehmetmektedir. Doğal olarak bir Müslüman'ın kanaati ikincisi yönünde teşekkül eder. Çünkü modernitenin kurduğu dünya bütün ilahi kitapların açık mesajlarına ve dolayısıyla bu kitaplarda anlatılan ilahi iradeye aykırı ve karşıdır. Burada din ile Aydınlanma'nın iki farklı otorite tanımına dayandıkları görülebilir. İslâm bakış açısından Allah merkezli bir âlemde, Allah, varlığa, tarihe ve hayata müdahildir; dolayısıyla tek ve meşru otorite O'dur; akıl, vicdan, selim fıtrat, tabiattaki her obje bunu teyid eder. Aydınlanma, aklı ve tabiatın bilgisini otorite konumuna çıkardı. Modernite'nin "kaçınılmaz, geri çevrilemez ve karşı konulamaz" olduğu yolundaki argüman, yaşadığımız bütün modern pratiklerde aklın çökmesi ve bilimsel bilgilerin bizi tabiatla karşı karşıya getirmesiyle çökmüştür. Şimdi artık insanın hayatını, karar alışlarını yönlendiren bağımsız bireysel akıl değil, tam aksine merkezi homojenleşmeye doğru yönelmiş ve kendini evrensel

olarak tanımlayan bir akıldır; bu akıl siyasi çıkar, ahlâkî çöküntü, kıtalar arasında eşitsizlik, kitlesel yoksulluk, kitle imha silahları ve ruhsal parçalanmışlık üzerinde varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Eğer bu sağlıklı bir akıl olsaydı, belki yeryüzünde bir cennet kurulmayacaktı ama, hayat da bu ölçeklerde cehenneme dönmeyecekti.

Aydınlanma, bu dünyadan başka dünyalar olmadığı fikrinden hareketle bizi bu dünyada yer ve yurt sahibi kılmak istedi. Ama her şeye, yükselen refah düzeyine, teknolojinin başdöndürücü hızına ve sağladığı akıl almaz kolaylıklara rağmen, yine de kendimizi bu dünyanın ebedî sahipleri görmüyoruz. Sonsuzluk duygumuz ölmedi ve bu duygu bize buraya ait değil, başka bir yere ait olduğumuzu telkin edip duruyor. Bu dinlerin "ahiret âlemi" dedikleri son yurdumuzdan başkası değil.

O halde burada aşılacak olan ikiyüz senedir insan zihni üzerinde hüküm süren bir blokajdır. Bu blokajı Aydınlanma'nın temel varsayımları ve kavramlarıyla aşamayız. Farklı bir varlık mertebesinden, bu içine düştüğümüz dünyada bir kere daha düşürüldüğümüz yerden çıkıp bakmak suretiyle aşabiliriz. Bu da tekrar Allah'ın kelamına kulak vermekle mümkündür. Bu bağlamda Kur'ân, bizim zihnimizin yeni bir sıçrama yapmasına yardım edebilir ve bizim tekrar nasıl ait olduğumuz kaynakla bağ kuracağımızın yollarını gösterebilir. Bunun için bilincimizi kendi mihverine oturtacak ana kurucu ilkenin bulunması gerekir. Eğer bu ilkeyi keşfedebilirsek, modern dünyadan kaçmadan, onunla askerî, ekonomik ve politik çatışmaya girişmekle galip geleceğimiz safdilliğine kapılmadan –hiç kimse İmam Humeyni'den daha cesur ve kararlı olamaz; ama üzerine 200 füze çevrilince, bir bardak zehirli suyu içmek, ateşkes anlaşmasını kabul etmek zoruda kaldı– ya da onu büsbütün teslim olup sürecin bizi yutmasına izin vermeden, onunla yüzyüze gelebilir ve onu kendi mekanlarında dönüştürmenin potansiyel imkânlarını deneyebiliriz. Çünkü hem Sünnet'te hem de genel olarak İslâm tarihinde, kendi kurucu ilkelerinin tam farkında ve bilinçleri kendi mihverinde olan Müslümanların, harici bir unsurun içeriğini değiştirdiklerini, ona semantik müdahale ile –kendilerini ve hayatlarını ilgilendirdiği kadarıyla– yeniden tanımladıklarını ve sahip oldukları varlık bütününde anlamlı bir yere oturttuklarını görüyoruz. Bu doğru olarak

yapıldığında iki önemli sonuç doğurmuştur; biri, harici unsura yeni bir anlam ve amaç yüklemek; diğeri, onun başka kültürde tanımlanmış ve tasarlanmış konum ve fonksiyonunu değiştirmek.

Bu, evrensel ölçeklerde ve tarihsel kırılmanın kritik zamanlarda vuku bulduğu özel durumlarda başvurulacak bir işlemdir. Nübüvvet mührünün vurulmasından önce bu çetin görevi peygamberler yerine getirirlerdi; ancak şimdi Hz. Muhammd'den (s.a.s.) sonra artık peygamber gelmeyeceğini biliyoruz. Bu durumda kendi başımıza doğru yolu bulmaya çalışacağız. Bu zorlu çabada Allah bizi yalnız ve kılavuzsuz bırakmıyor; çünkü O'nun gönderdiği son Kitap Kur'ân hiçbir tahrifata uğramadan elimizin altında; gerek Kur'ân'dan gerekse diğer sahih kaynaklardan O'nun Elçisi'nin ne türden yaşama biçimlerini hayata geçirdiğini biliyoruz. Bu çabadan nasıl ve hangi somut pratiklerin çıkacağı önceden kestirilemez, öngörülemez; çünkü aksi olsa, bu, öngören modern bir proje olur.

Sözkonusu işlemde meydan okuyan yeni irfan ve hikmet hareketinin ana parametrelerinin iyi tespit edilmesi ve dönüştürücü temel ilkenin bu parametreler çerçevesinde tanımlanması gerekir. Tarihsel materyalistler ve tarih boyunca marjinal kalan ateistlerin gözlüğünü çıkarıp da Aydınlanma'ya kendi hakiki bağlamında baktığımızda, bu büyük hareketin dinî sorulara cevap bulmak üzere ortaya çıktığını ve her arayışında dinî olanı sekülerleştirdiğini görüyoruz. Onun temel dayanaklarını oluşturan öncüllerden her birinin tarihte yaşadığı serüven bunun canlı kanıtıdır.

Bizler, felsefi beslenme kaynağı Aydınlanma olan moderliğin bireycilik, dünyevileşme ve ulus devlet olmak üzere üç öncüle dayandığını söylemiştik. Şimdi bu üç öncüle karşı üç öncülün altını çizmek gerekir. Ben, yeniden kurulmakta olan dinlerin dünyasında, İslâmiyet'in, hem müntesiplerini hem de her "kültür"den ve her "toplum"dan olan insanları şu üç öncülün dayanak teşkil ettiği hakiki, sahici ve ahlâkî erdemlere dayalı bir dünyanın kurulmasına davet ettiğini düşünüyorum:

1. Bireycilik'ten Allah'a kul olmaya,

2. Kültür'ün dünya görüşünden İlahi hikmetin âlem tasavvuruna,

3. Ulus-devlet'ten çokluk içinde birliğin tezahür ettiği evrensel İslâm ümmetine.

Bu da herhangi yeni bir kültüre veya bir dine dönüş değil, doğrudan tarihsel yürüyüşümüzde, bizi ait olduğumuz hakiki amaca yöneltecek, son dönüşün Allah'a olduğunu hatırlatacak ve bunun dosdoğru yolunu (Sırat-ı müstakim) gösterecek ed-Din'e dönüş demektir. Modernlik, genel insan türüne ve bu arada biz Müslümanlara isabet eden bir musibettir; bu musibetten kurtulmak için Allah'a dönmekten başka çare yoktur: "Onlara bir musibet isabet ettiği zaman derler ki: 'Biz Allah'a aidiz ve (yine) O'na döneceğiz. İşte Rablerinden bir bağışlanma ve rahmet bunların üzerinedir ve kurtuluşa erenler de bunlardır." (Bakara, 2/156-157)